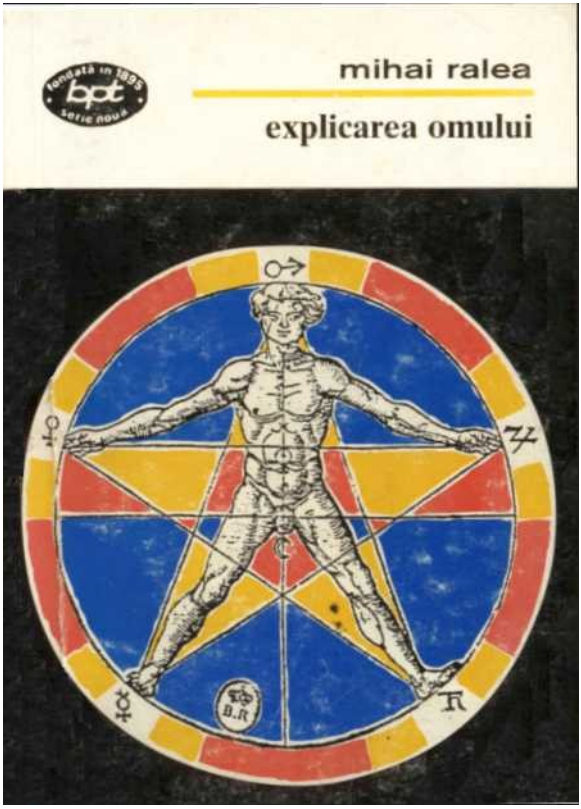

Mihai ralea

ISBN 073 – 214466.X

Mihs. RIIM scru ftpfcanmomu-al» uÉÉiëeée! olw de d do-ea riuix* mondial şi atipâi-o «nedhi dup* ifârylul lui Umanituiea se jlmi la car, ătU (Mi penoade atone* tartnip, rit, ogale cu f iwe h natura ţi seanţa k» homo humant» u pyntiM e Qacuta* «tir* precedent. Cele rrw difercu conţinnţ* titorofs* ale timpuka ţi-au formulat rfepunaul lor… Gânefrea fiuofici rtm Anaaae* a au prr Ëvjtewea omuknun r-spurta demn într-un asemenea concert da voci dweryente. La b* ani da h apariţie cartea a toate tradus* în Iranceô (de cifre Eugen Ionescofl a a apirut în 1949 la Presse* Lhweraitaaes W

N. TERTULIAN

Ilustraţia copertei: ANTON SLAVNÂCU

Mihai ralea explicarea omului

EDTpE KGRU âtă DE N. TESTUL IAN PREFAŢA ŞI TABEL cronologic ce florin mihăilescu biblioteca pentru TOŢI * 1W

EDITURA MINERVA BUCUREŞTI

ISBN 973 – 21 – 0466-X

PREFAŢA

UN UMANIST MODERS

În sensul siu cd mai cuprinzător, umannmul se defineşte, după cum «e Stic îi se ndmile în genere, prin loialitatea preocupi rik* care au ca obiect omul. Io aspiraţi de a-i înţelege esenţa» dar p de a contribui b o mereu mai înalţi valorificare i lyL Problematica esenţei umane a mirai în aria de cercetare a unei discipline care p-a predial mai troc statului abia în secolul

nostru p care n impus în cele din urmă eub denumirea de antropologie filosofici în schimb, exal la rea omului şi antropocentrismul viziunii generale asupra lumii Ip demonstrează un vidit statul ideologie; motiv pentru care de au p fost refuzaie, cu argumente diferite, atât de umanismul creştin, cil şi de aşa-numiâul „aniuimanism teoretic” al structuralişţilor din ultimele decenii. Pe de alil parte. Înţelesul de atitudine a celor care resping orice credinţi religioşii p susţin t* nu trebuie să ne preocupe decât bunăstarea oamenilor din lumea de aici, consideraţi singura reali1(A, Flew: Dicţionar *de filosofic logici*. Editura Humain tas. 19%, p. 347) ni se pare foarte îndoielnic p Ui toate cazanie marginal.

În ambele accepţii principale, at-l

antropologica sau disciplinari, cil i ideologiei ţi miliiantl, Mihai Ralca a fost de b începui ui p pini b sfârşitul carierei sale intelectuale un umanist. În centrul tuturor interogaţiilor lui a stat în permanenţi omul (v. Şi Ion Biberi: Lumea de mime, Editura Forum, 1945* p. 85), abordat şi analizat în cele mai diverse, dar şi mai adecvate perspective: lociolngică, psihologi el, filosofici, literată, culturali, inoiicl, politici, pragmatică, morală, rehpoasă de Concluzia ultimă 4 gândi Lutului a îmi ţi-a ţinui pe Parcursul întregii ale existenţe una ireductibil optimistă, netipută niciun irumetil iailde luciditate şi de forţa unor argumente originale ţi convingătoare.

Primele wie lucrin, după întoarcerea de la Pans în 1923, trai razăă despre PtoMema t/rerinţ nentuluiţi formarea *tdeh* iar în l*J25

llnirul colaborator al Im G. Ibrlileanu la Vraja românească* publică o mici *Introducere în waologie*, în care Iţa expune «primă viziune micnuticl, pe baze durkheimisic, asupri omului privii în interdependenţa lui cu ambianţa comunitari. Preocupările de psihologic şi sociologic vor alterna continuu de acum înainte, dublate de o eseistici literari, filosofici ţi politici, la circ autorul aplici în mod predilect. Într-o hună tradilic moşicniia de la maestrul slu, premisele, mieriile şi instrumentele acestora la maiuriiale, cam dup* 40 ife am, gânditorul, care manifestase întotdeauna un interes preponderent pentru sinteză, se laşi ispitit tot mai frecvent de încercarea de purcede la o închegare mai originală «condumlor sate de pini aitmo. „A pune ordine în idei e un act de salubritate

ideologică". va spune chiar el la un moment dat (*Scticri*, vol. 1. Editura Minerva, 1972, p, 2). Aţa se face că În anii ultimului război mondial, începe a redacteze cartea care va deveni opera lui capitală, *Expuarc* omului*. Şi care va apărea în lv4 b la Editura Cartea românească, fiind publica 11 trei ani mat ti mu ţi la Pressee Univemlaiies de France. În traducerea franceză a lui Eugen tone seu, semn al bunelor relaţii dintre acesta şi autorul ei.

Izvoarele magistralei luciiri sunt iedii şi put fi descoperite într-un eseu tipărit în Viaţa românească din 1928, sub titlul *Definita omului* e care va fi indus în carte sub forma unui capitol) şi chiar mai înainte, în articolul din 1927 despre Tudor Arghen, apărut şi el în pagmite aceleiaşi reviste, de care Ralca avea şip lege definitiv numele,

destinul ţi până la lin punct opera însăşi. În acetic texte, se găseşte miezul concepţiei sale originale cu privire I» amânare «au la inhibiţia creatoare ca fenomen definitoriu fundamental îl fiinţei umane. Ideea l-a urmărit necontenit pe autor. Inşi prima d constituire sistematici s-a produs abia în anii 1942 – 1943. sub forma unui curs universitar de antropologie filosofici, ţinut la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti fi ale când capitole sunt «eleaţi cu afe viitoarei cătifi unde îl le va adăuga înd un text importam, capitolul final. *Ceea ce e nobil*, un CVrfcif Inamic ţi câteva *Coachmi* Daci p noul capitol, al X-lea. Hi afli sorgintea întruna din disociaţiile volumului Valori din 1935. publicai! p ea prima dată tot bi *Viaţa* românească, lud din 1926. prefaţa ţi concluziile suni în mod evident

scrise în vederea tipăririi cârtii în 194* ţi poană urmele unui proces de evoluţie spirituali oue H va conduce în final pe Râie» la abjurarea sau micar corectarea, deseori apreciabili, a multora dintre concepţiile tul anterioare. În intervalul dintre 1944 şi 1946 interveniseră schimbările politice prea bine cunoscute, iar fostul ministru al lui Carol al II-lea din 1938 preluase, la 6 martie 1945. portofoliul Artelor în cabinetul zis de „Largi concentrare democratici" al *hă* Petro Groza.

Adeziunea Im Mihai Ralca la noul regim lasă asupra operei sale o amprentă care trebuie explicată. Autorul nostru fusese Iod din tinereţe, din nou în luna unei anumite tradiţii intelectuale ieţene» ceea «se cheamă un om de stânga. Elev al lui Ibrăikanu, mare admirator st lui C. Stere, d le vă împărţiţi acestora ideile ţi idealurile

poporaniste, iar în 1927 va deveni membru al Partidului Niţianal-Ţăriaesc, pentru ca un an fiuu târziu, şi obţină un loc în Parlament ca deputat P.N. Ţ, Alături de prietenul său Petre Andrei, de Armand QUinescu şi Mihail Gheimegeanu, el va reprezenta gruparea mai radicală care se va îndepărta de partid după pactul de neagresiune electorală. Încheiat de Iuliu Mamu cu Garda de Fier în 1937. În 1943 Îţi va întemeia propriul său Partid Socialist-Ţărănesc, care va intra în wxlsri an în Frontul Patriotic Antifascist, iar după 23 august 1944 va adera la platforma politici a F-N-D. Şi astfel evenimentele O vor conduce treptat pe Halea pini la ipostaza binecunoscută de demntlar al regimului comunist ţi chiar de „cotâboraţioaisr, aţa cum unii aii găsesc temei de a i-o ftproţa.

A fou dinti realmente un partizan» I ideii

şi el regimului totalitar? laţi o întrebare complicaţi, circii nu i le poete da decât un napuns pe misuriu în primul rând, eunt câteva lucruri simple are se vili, Poporanismul a-a nkcui prin desolidarizarea de mocarea socialist*, sar ţărănismul a evoluat to icecap direcţie. Şi unul, ţi altul porneau de la criteriul specificităţii noastre economie fi sodocull urile ţi respingeau alll internaţional omul comunist, dl ţi capitalismul internaţional. Soluţia lor ai fi putut fi cel mult un „socialism apar”, cu conservarea integral* a normelor democraţiei fi vieţii libere parlamentare. Halea era cu trup ţi suflet ataşat concepţiei privind emandparea şi eflorescenta individului în cadrele unei armonioase tnlegrtri comunitare. Se trece de asemenea ufor peste împrejurarea ci, dad Ralea ar fi

fost mânai de ahe simpatii politice, el ar fi fost de buni scami liber îi în imereţe, după cum şi mai târziu, st între, nu nea pârii într-o organizaţie care fusese scoaii în afara legii, precum partidul comunist, dar ml car în rândunie sucialdemocraţiei. Or fruntaşul ţârinist nu s-a gândit mbodaifl la o asemenea ipoltză. Did evoluţia lui de după rliboi s-a consumat aşa cum o cunoaştem, ca le exptid prin faptul d, după 1947, partidele româneşti tradiţionale („istorice”) au fost interese, lisând astfel locul lungii şi dezastruoasei domnii a partidului unic

Deşi nescutit de momente critice şi chiar de primejdii majore (V ŞI Mihail 1. Dragor™ rescu; Amintiri *despre Miluit* Ra/ca în *R<nânia literară*.20 septembrie 1990, p. 7). destinul lui Halea nu I putea conduc dâre închisorile de la Ahsd sau Râmnicu Şi rat,

ca pe Maniu ţi pe Mihalache, Apartenenţa lui la cercul Viţ jir româneşti, radical «mul sau de stânga, pe care niciodată nu fi l-a» sains, precum şi unele relaţii personale l-au îndreptat cu totul dimpotrivă, tocmai spre şirul demnitiţilor oficiale pe care le-a avut ţi le-a deţinut firi întrerupere pini la moartea lut în 1946. Eile neîndoielnic e* asupra scrisului sau de după 1948 consecinţele acestei evoluţii SU fost deplorabile. Din fericire însă. *Explicare** *emulai* din 1946 se afli tnir-o situaţie cu mult mai privilegiaţi şi în definitiv, mai reprezentativi pentru autorul ei, deşi, cum semnalam deja, ecourile conjuncturii aocio-poti tice se pot înregistra Ori prea mart greutate fi aici.

Indii putem cu oarecare limpezime izola ceea ce aparţine gânditorului dffiloktcawia şi ce le daloteţic unei prea rapide ţi mult

prea proaspete a linie îi li, mai întâi de toate, evident mica prefaţi, care ne prezintă cartea i tinde Marc. Engels, Lenin şi Stalin suni citaţi ca autoritiţi tutelare, aţa cum ţi vom regăsi pe primii doi şi în concluzii. De reţinut rim Anc totuşi faptul ci Rika nu se d[1] Înapoi de a-l include printre accţlii ţi pe maestrul parizian al tinertii sale, Emile Durkheim, după cum nu eziţi îi suMimeze complex! l-ai ca reali a ideii de determinism, care calc departe de simplismul caricatural al viziunii sociologele ce va urmă: „În linii generale, suprastructura ascult! de ordinele ori măear de influenţele hol Ailie ţi iaevila Nte ale structurii Cauzele Itist fiind multiple, ele ic interferează şi rezultatul devine complex (cf. p. 351 în cd de faţă.) Raka oieazi, de asemeni, în deplini tjheflite

1 În continuare trimiterile la Explicare* se vor face numai la paginile ediţiei de faţă (n. red.).

de spirit, îi pe Mas Schelei, pe Ludwig Klagee, pe Arnold Gehlen tău pe Schopenhauer, I kgd >1 W. James, cu loolc că opiunea lui declarata merge acum desigur dâre... materialismul dialectic Concluziile se înscriu ţi ele pe linia acestei opţiuni, punându-i la contribuţie pe Engels ţi pe Pfetunov, dar însutind în chip pozitiv asupra unei teme oue va constitui după aceea obiectul unui meditaţii stăruitoare ale lui Raka: dialectica datului ţi-a construitului, o relaţie pe care în definitiv o descoperim şi în structura de adâncime a întregii ciiţi.

Este într-udevir o Împrejurare indiscutabili d gândirea lui Raka a pornit de la o pereche conceptuali care a mobilizat atenţia multor filosofi ai tuturor timpurilor natura ţi viaţa pe de-o parte, cultura ţi

civilizata, pe de nhi parte. Iar de la teoria lui Darwin cu privire ta originea omului ţi pini în epoca noastră, efortul de clarificare a mers în direcţia diferenţierii fiinţei umane de animatele care li suni mai apropiate din punct de vedere biologic omul a fost interpretat firea o entitate absolut distinct! fie ca o performanţi pur ţi umplu gradual! pe scâr* de dezvoltare comun! a tuiumr ipotiaitlor vien. E vurbi de cele două soluţii pe care W. Somhart *le-a* numit hominism şi animalism. În impoiiania sa lucrate Vum AI: nsdwi Um IV3K, Daci, la noi. Blaga văzul la run produsul unei (rulaţii aniokigice, Reka 11 va socoti şi el rend la lui unui salt, de esenţă tn4 În primul rând uxioptiholopd, de pe urm» căruia ic vor naşte cu limpul toate formele culium ţi anhuiiei umane. Omul este şi el. În concepţia gânditorului rum în un fel

de animal, dar unul care a dobândit cu pueibiliiaic suplimentată, specifică şi esenţială pentru afirmarea sa ca fiinţă creai o «posibilitatea de a-şi stăpâni, de a-ţi întârzia, amâna >t Chiar suspenda reacţiile, tu vreme ce animalul răspunde în dup reflex, m. imetual la provocirik mediului, omulenti şi reacţioneze, pune cu dăfanii im te une y «imului «tenor, introduce aşadar o aşteptare, ia o atitudine de «pecuiivi, pentru a alege răspunsul cel mai adecvai, îi, bibându-ţi conştient reacţia instinctuali, E 1 «creează chiar dificultăp, obstacole, piedici imprevizibile ţi artificiale, mergin/ cilcodill împotrivi însuţi mleresului său vilat. În aixstintele. Ralea declară omul un animal absurd:» omul, pentru prima oari în istoria evoluţie*» petelor e capabil şi de mai mult: ei poate anihila însăşi viaţa din el, eu voinţă

i unşlient! «cu maturi reflecţie. Pentru inilia oară un organism se abate astfel de pe îmi a dreaptl a ini creţului vital. Din punct de vedere biologie strict, omul e primul animal absurd, vuiesc îl spun singurul căruia i se inimipil st meargă eonii» instinctului de conservare” (p. 38).

Cu ce se umple însă spaţiul cnlăm şi al expccuun între stimulare ţi act? Tredind în remită mai multe încercări de definire a... omeniei” rutu – jomimei”, cum li zie în cur»). adi că, cahtăţii de a fi om. Ralea le obiectează pe rând de a nu întruni condiţia deplină a specificării ţi consideri el nici omul raţional al lui Aristotel, Aid «1 vorbite, ipostază de fapt a «lui dimii, mei omul capabil de obiectivitate ” lui üomhrt, nici omul acţiunii, „homo faber al lui Bergson, şi nici cel socul sau relaţional, de a acelaşi

Aroiotel (jtonn Politikern”) pini b L von Wiee, nu reprezint! elice va decât mani foii n den vale dintr-o altă esenţă, întemeiat lotuţi pe unele idei desprinse din Mar* Sdwler (Die de „*Mtiuchen im* Kosmos. 1928). Întărite de ketura çan» mai noi din

19-Mi a lui A. tichkn. Der Mensch, seseine *der*

Weit, gânditorul furtun accentuează caracterul de opoziţie U tumult, pe taie-l puric în lumini comportamentul uman. Omul etic n fiinţă care spune «nu”, un „Scinugcaltufifxr, un ascet al vieţii”, ei pmn folosiţi de Sefoder ţi prezentă încă mai dinamic în lucratca din a lui J. Mack Da» *Bpejifoeh Menschliche und sein Verhältnis übrigen* El.

omul, sie această facultate specified de a-ţi anula iiehumţcic vitale prin intelect,

prin idei ţi reprezentări. Interesant ţi cur iun rămâne faptul ei, doi Halea încearcă şi relativizeze diferenţa dintre intimei inteligenţi ţi recunoaşte animalelor rapenoaie anume sete care pot fi socotite în definitiv inteligente, deşi prin urmare el conteşti definiţia aristotelici a omului ca fiinţi raţionali. În realitate teoria lui despre amânarea ţi inhibiţia reacţiilor virale «dovedeşte tot te one a inteligenţei şi, prin urmate, a raţionalii Aţii umane în mai multe locun revine el asupra funcţiei acestora de a interveni şi suspenda actul instinctiv „Inteligenţa se deosebeşte de instinct prin creşterea numărului tracţiunilor penibile ta o utuaţk determinata şi prin intervalul între e-ci» pe e Ide va se interpune între excitaţia senzoriala şi reacţia motrice: de unde urmează controlul răspunsului, inhibiţia

răspunsului insuficient, construcţia unui act complex... creierul e un organ de posibilităţi. Intre excitaţie fi reacţie el intercalează cucii agenţe viitoare (II. Delacroix}. brici un fenomen sufixlesc, afară poate de voinţă, nu realize a/a mai complet funcţia amânăm ca inteligenţa 1 ţp. V3).

liste însă drept că viziunea lui Ralea doreşte mult mai cuprinzătoare, tiibtiniind complexitatea şi bogăţia procesului evolutiv care a condus de la animal la om şi cate „nu s-a făcut numai în sensul inteligentei1 ţp. 27), ci a produs o transformai e pl, uf undă a întregii noastre vieţi sufleteşti: „Ceea ceconitiluie omenia, aptitudinea de fi om, e mai mult decât aptitudinea «de a gândi, b toată acea ţesătură de afecte, de sentimente nobile ori josnice, de pasiuni, de obsesii, de

complicaţii sentimentak, de credinţe ori îndoieli, de speranţe, de dorinţe on icnunţâri, cu un cuvânt, structura globală a unui suflet omenesc, cu lopca şi contradicţia, cu claritatea ţi obscuritatea lut (p. 27). O asemene»

viziune umanizează cu «guranii teoria intelectualităţii «„scădere» vieţii” (panimţ ţi cormnc foarte btnc convingerii lui Rate» cu pn>irc la interdependenţa fu vieţii Im sufleteşti, Pe de altă parte, nu putem n nu constatăm ei practic tăcea de amâna rt şi inhibiţie activi, de etan rol al o cu abilităţii ţi al reacţiei este uiilirul cu precădere pentru a privilegia facultatea inicligenei umane în opoaţK cu provocările naturii ţi ale propriei vitalităţi

Aţa cum s-a urâtul, teoria amânării i-a fost sugerată lui Ralea de roncepţii

psihologului francez Pierre Janet, pe care l-a audiat în perioada doctor aiului sau parizian, cu privire la aţa-numitcic „acte suspensive”, mărginite Imă la planul mai special al percepţiei, în vreme ce autorul român o extinde h întreaga viaţă sufletească a omului şi mai cu seamă la activitatea lui intelectuală, ină id cea de reacţie Intimată şi de stăpânire de sine în raport cu mediul şi cu biologia i-a putut fycunsotidall lui Ralea M de alte anticipări unele chiar destul de vechi, mergând de la Kant. Schopenhauer şi mai des Spencer până la libergson. În Rihot. H. Delacroix. G. Simmel, L Klage, K. Buhler său. În fine. S, Freud, eu oJcora sa teorie a refulării (v. Ţi C Ridukacu-Motru: C’am de puâo/oyie, ediţia a II-a. Ml 9. p 2*? şi P.P. Neguiescu: Geneza *formelor culturii*, Editura E mine voi 1WU. pp 141M43).

Împrejurarea probează Inci o dată bJeviml binecunuvcul ca puţine lucruri sunt cu totul noi sub soare ţi ca,» sa cum susţinuse în repetate rânduri Lovtnewu, ideile circulă. Încât originalitatea inr e conferită în ultimă instanţă doar de cer* ce fiecare fac din ele, Or. din leza amânăm său. Într-o formulă care ni se pare mai exacţi a infu Nfe: crea foire, Ralea a făcut die» de bolti dacă nu a unui sistem metafizic – pentru că dispreţuia sistemul, socotindu-l un semn al senilităţii ţi al deroici –, atunci în orice caz a unei viziuni fi explicaţii coerente, esenţiale ţi generale condiţiei umane, aţa cum ne rămâne şi demonstram mai departe.

Înainte de a face» acest pa», ni se impune Inşi, pe lângă indicarea sugestiei ţi influenţei diverselor surse intelectuale menţionate, ţi o alta determinare, care U va

fi condus foarte probabil pe Ralea la adoptarea soluţiei lui inielcctualisic şi integralirie deopotrivă. Întors de la Paris bi

1923, el ţiKţtc sodetaiea ţi culture românească într-un proces de ebuliţie pânenimorfoia, ci mi direcţie nu vi câştiga pe de-a-ntregul Heoiimentul lui. Câmpenii aniiniionalblă, resuscitarea vitalismului şi a spiritualismului miilic, fervoarea debordanţi triirii ţi-a experienţei, opăriţii dintre culturi ţi civili talie, dintre biotope ţi loţid, dintre lorii dezlănţuită şi drept, dintre individ ţi masă se izbesc în llnirul ţi foarte energicul publicist al *Vieţiiwmănepide* unul dintre opozanţii lot cei mu categorici Firi rigidităţi pedante ţi dogmatice, firi cine ţlie ce inflexibil ţi intransigent aer partizan, ci dimpotrivă într-un stil de mare mobilitalc ţi deschidere intelectuali. Ralca se va situa, cu

o bolârărc totuşi infatigabilă, pe o poziţie potrivnici luluror tendinţe tor vitaliste ţi spiritualiste ale chiar propriei tui generaţii, fie ti aparţineau mişcării de la *Gândire**, fie discipolilor eminenţi ai hû Nie Ionescu. El a putut face astfel mai curând figuri de „bătrân, mai apropiat de raţionalismul mentorului siu Ibrăileanu, ca ţi al unui adversar literar ca Lorinescu decât de Étude sau Cuvin. Nu ni se pare deloc exagerai şi aundni ipoteza ti întreaga construcţie ideologic! ţi filosofici a lui Ralca a fost un fel de replior adesea căluţi de puţin disimulaţi, la adresa nietzscheianismului, a „Lebentphilosophiei”, a intuiţionismului ţi-a existenţialismului incipient, o replici – trebuie spus neapărat – deloc obtuză fi netalcicgălowc, à dimpotrivă de o admirabilă eleganţiţi. – ar Dec chiar,

spoiri vitale. Apologia valorilor raţiunii. Într-o atmosferă socială, potiiid ţi culturală în care ele s-au văzut în diferite feluri puse în dificultate, rămâne nu numai un incontestabilment al lui Ralca, dar constituie însuţi procesul de clondire ţi gestaţie din care s-au născui întreaga lui poaţic spirituală ţi operă de gânditor ţi out politic A-i imputa acum că nu s-a asodai la ţusnumiicic orie mări ale generaţiei lui înseamnă a uita la ce consecinţe caissi rafale au condus ele şi este deosebii de semnificativ faptul ci unul dintre tinerii acestei generaţi, care s-au delimitat cu mai mul H severitate de tendinţele ei periculoase, anume Eugen Ionescu, a fost ţi unul dintre cei mai sinceri şi mai devotaţi admiratori îi luă Ralca.

Constantă a întregului acrii al eseistului

de la Vraf» nvniofavd, respingerea vitalismului şi a biologismului sta liră îndoială la baza întregii construcţii ideatice din *Explicarea omului* Fiinţa umani apare aici ca rezultai al unei duble uiliibiţii, biolupee ţi wduculmnle Anularea cuiiirângvrilur datului natural nu fac decât ţi-l înlocuiască o determinare prin uhu ti anume prin aceea a lumii artificiale create de om. o lume a valorilor, a culturii ţi civilizaţiei tehnice. Dup! «trece în revista cupele istorice ale umanismului – indicând uni mărite ţi absenţele ideii de om, acelea din urmă dai orale privilegierii preocupărilor alternante pentru divinitate, natură sau societate – ţi după ce, evammànd principalele concepţii antropologice „ţi-o configurează pe a na în liniile ei generale, Ralca procedează sistematic la culegerea,

printr-o amplă investigaţie a disciplinelor umane, a tuturor dovezilor ţi argumentelor menite *şi* consacre principiul cardinal al teoriei sale: amânarea ca formă sped fie umană de răspuns fa stimul. Defilează as! fel prin faţa noastră, ea într a adevirall pledoarie filosofică, domeniile antropologiei fizice (capitolul III), psihologiei (cap. IV). sociologiei (cap. V), eticii (cap. VII, esteticii (ap. VII), religiei (cap. VIII) şi economiei (cap. IX). toate privite ţi explicate din aceraţi perspectiva a principiului amânăriiF.xperiiulă pe uşi, tehnica unificai n-are a sistemului se reîntoarce evident pe fereastră. Ori a în 15 lisa atâtea planuri ale existenţei ca prezidam de un singur mecanism, ca răspunzând unei invariabile scheme euristice nu poate fi decât demersul unui spirit de anted ţi al unei vocaţii

sistematice cu neputinţă de disimulat Inteligentul ţi mobilul eseist se vu fi speriat întrucâtva de implicaţia vădită a ambiţioasei sale între ponderi, formulând nzervi mai cutând diplomatici faţă de orice globalism hermeneutic ţi optând mai mult din oportunitate pentru un „oarecare spirit de descentralizare”. În realitate, ca ţi exaltarea sistemului, ţi desconsiderarea lui trebuia în definitiv interpretată toi a o prejudecată. Cuci nimeni nu poate pretinde viziunii sistematice $6 integreze ţi s-a lichideze astfel infinita ţi mereu productiva diversitate a lumii, ori fie ţi-a unui singur domeniu al ci, et numai să surprindă „legea” lor de structurare şi de funcţionare, alifel zicând, principiul general explicativ.

Tentativa lui Ralca de a aplica ideea de amânare ta înlieaga sfert a existenţei

umane nu poate fi înţeleasă pe deplin decât prin indiukrca ei în cadrul mai larg al opoziţiei dintre miruri şi om. Acest raport de opoziţie const îi me o veche temă a reflecţiei filosofice. Ralca 11 priveşte prin prisma a ceea ce numeşte el „dialectica bucolicului şi a induit halului”, identificând prin aceste noţiuni două tendinţe care îl însoţesc pe om în întreap lui existenţi istorici. Autorul nostru nu împărtăşeşte Îmi concepţia lui Rousseau cu privire la stadiul primar al „omului natural”, d. fidel formaţiei şi convingerii sale sociologice, consideri fiinţa umani un produs exclusiv al convieţuirii comunitare, al civilizaţiei şi al culturii. Opoziţia nu este aşadar între un individ natural şi un om soda! d între două momente din evoluţia umanităţii însăşi: „Se numeşte naturi adeseori un stadiu de

civilizaţie depăşit” (p. 110). care cu cât se apropie mai mult de cel primordial parc (şi este) mai natural, adicl mai puţi» modificai sau chiar contrafăcut de civilizaţie. Naturi presupune spontaneitate, societatea cute organizare, ordine, norme. De aceea manifestarea naturalului apare de e de mai multe ori ca o revolt! împotriva coerdţiilor comunităţii şi, cum în mod inevitabil individul îi este exponentul cel mai direct, antinomia dintre n-ai un şi culturi devine în food aceea dintre individ şi sodetaie. Atitudinea refractari faţă de integrarea în normele comunitare se diminuează pe măsură ce educaţia îl todatizează pe individ atât prin mijloace de limitare şi represiune a tendinţelor centrifugale, cât şi prin forme de recompensare a meritelor sale. Este ceea ce Ralea vi denumi mai târau sancţiuni

penale şi sancţiuni premiale, studiindu-k pe larg într-o masivi lucrare din 1962. *Sociologr succesului*, redactaţi împreună cu Traian Herseni.

Relaţii dintre naturi şi societate implic* ins* şi o alta problem*, şi anume aceea a comparaţiei dintre om şi regnul animal Societăţile umane, faţă, de aşa-numilde „societăţi” animale, se diferenţiază printr-un grad de autonomie în raport cu mediul natural, grad pe care celelalte nud ating niciodată. Desprinderea de determinismul exterior al naturii este cu atât mai mare cu dl omul înaintează pe scara civilizaţiei. Acest proces introduce o seamă de particularităţi şi distincţii, care separ! cu hotărâre condiţia uman! de animalitate. Omul îşi constituie treptat o capacitate de „acumulare şi conservare de-a lungul mai

multor generaţii” (p. 116), prin care se înfăptuieşte tocmai formula progresului tehnic şi cultural, ale cărui câştiguri se transmit istoriceşte pe calea tradiţiei şi a cărui presiune se exerciţi în aceeaşi direcţie a limitării şi a subordonării fondului ancestral şi natural al fiecărui individ, în al doilea rând, soocliţtle omeneşti îşi creează în timp o serie de valon arc ajung %4 dotùhdrui o exiţienţi independenţi, af-ctenzinda-M uticJ piniu-u obiectivitate normativă prin cuc e impun omului din itiil ca nişte ordine pe care trebuie ăk asculte” (p. I IU). Aceste valon mi numai ci devin indiferente t. i influenţele cadrului natural, dar au foarte adesea funcţiunea de a ic Moca sau duar reprima; „Create pentru a supravieţui omului, iruuiiuţiik, tradiţiile şi valonk sociale îl ajuţi să se dezrobească de

despotismul impuls unii violente i pornirilor subiective” (p. IW). În felul acesta, zice Ralea, cultura umanităţii se orientează din ce în ce mai accentuat ăire o anumită Artificializare a existentei, suprapunând natura p operă de construe! le şi de unei picta re prin convenţii. Omul Ifi făureşte un univers propriu, reprezenta t de obiecte, de mentalităţi ţi invenţii imekcnuk, dar şi de semnificaţii convenţionale, prin care poate cumumca ţi k poate înţelege cu semenii, instrumentul cel mai redutabil în această privinţă fiind de bună scamă limbajul. Ca şi în viaţa sufletească. K*! ea suNimază şi în planul relaţiei naluiă-sorieiaie o permanentă pendulare istorică între tendinţa teduzitinn bucolice ţi aceea a activităţii industriale, o alternativi pe care o Asimilează aceleia dintre dat ţi construit. Gânditorul roman

afirmi din acest punct de vedere rolul magnific al inteligenţei creatoare a omului şi respinge firi drept de apel acu/aţule care s-au formulat la adresa ei, notând: „În ultimii am. o serie întreagă de filosofi antirăţionalişti au dispreţuit inteligenţa, aducându-i dric iile crilki, printre care aceea ci nu poate pricepe decât ceea ce e construit (Bergson) «că nu poate pili unde secretele vieţii Dar lot ce înconjoară omul, inclusiv concepţia despre viaţă, e opera constructivă a inteligenţei” <p. 126).

Această operă este uimind în continuare de Ralea din perspectiva aceluiaşi principiu al amânării ţi al inhibiţiei impulsurilor Miale. U interesantă ţi originali interpretare dă el la acest sens cticu, văzută ca expresie a răsturnării raporturilor de loflă. După ce examint-iră atent diferitele tipuri de morală,

a simpatici, a plice m (cujemonivia sau hedonist!}, vitalişti (Guyau. Nietnebe). a imperativului categoric sau rigorista (Kant), a valorilor (Max Schekr, Nicolai Herrmann), evidenţiind cu receptivitate în fiecare caz meritele tţ insuficienţek, Ralea demonstrează d actul moral nu se produce niciodată nemijlocit ţi automat, ci presupune un conflict, „O rupere de echilibru”, fiind aşadar un act de? ascetism, cu tinete r demonic. În măsuri în care „întrerupe cu stare cere îmi dadei pini atunci o satisfacţie oarecare, mediocri, dar verificată» pentru una nouă, adese aleatorie, dar promiţătoare de salidact» supenojrc” (p. 155). Şi autorul ai rape atenţia asupra a două categorii de conflict: unul „între o readrlale psihologici ţi o valoare morali”, „ciocnirea clasici între

pasiune şi datorie” ţi altul Între două valon morale”, ca de ptidi patriotismul ţi umanir rumul ori iubirea şi dreptatea etc, etc

Daci aţa se desfăşoară actul moral, ce este Inul valoarea morali? Rate» explici faptul ci omul se afli sub stăpânirea sau mai exact sub presiunea unor influente ale realităţii pe care te numeşte ţi cart aparţin mai multor sfere, ece ºC determini dauticarea lor în diferite categorii: polei ea fizici, era psihici» apoi economici, politică, estetici, culturali ţi mistici. Venind în contact cu ele, individul le resimte ca pe nişte impérialisme tiranice: „Orice putere devine tiranici, Toată natura *e* o liberi exercitare de imperialism. Fonde st ciocnesc orb între ele, ca în junglă. Singurele relaţii între fiinţe sunt acelea ak raporturilor de farţi” te Îţi).

Împotriva acestei libere manifestări a forjei, societatea aduce şi impune o atitudine de diminuare, de atenuare ţi chiar de Ham ţi refuz. Firi a putea şi suspende în totalitate domnia raporturilor de forţă, sodeutea instalează doar un „armistiţiu monopolizator” ţi înregistrează „un progres Câţi de naturi, în sensul că ciocnirile nu sunt permise tuturor, d canalizate în direcţia unei ungute puteri”.

Ral ea socoteşte ci instrumentul de consacrare ţi reglementare a raporturilor de forţă este politica, dreptul nefiind altceva la rândul lui decât un sistem de conservare, de justificare ţi legitimare a acestor raporturi şi nu de contestare a lor. Tendin (a universală de a Hoca excesele ţi dezechilibrele raporturilor de putere se manifestă prin clică: – Ea încearcă să arate

că salonic care reprezintă forţele şi mai ales nporturile între ele nu constituie adevărate valori, d nonvalori. Morala e un procedeu de inversare a sensului valorilor bazate pe puteri ţi pe exerciţiul lor, adică o valorificate – I rebours*» „(p. 166). Menţionăm! că-alii Nietzsche, căi ţi parţial Schelei văd în morală o manifestare contra naturii. Halea refuzi tdeea că U baza ci s-ar găsi resentimentul: – Nu e vuibe aci Je invidie, de renunţare mu de idealizare voită a unor neajunsuri, care pot apărea în structuri suticleascâ a unor indivizi, ci de o pornire generală de echilibru a tuturor KKK tiţitor, de o nevoie de compensaţie care e în însăţi firea moiavuninr omeneşti „(p. 172). A lifel viaţa comunitari ai deveni imposibilr în lipu canalizăm foiţelor în direcţia unei finulillţi sociale ţi deci a unei anumite hmitiri a

liberului lor exerciţiu.

Cu alte cuvinte, clica investeşte „puierik” cu nişte utilităţi publice, acţionând ca un [actor de tempe unt A În viaţa socială, fiind – cum spune Ralea – amortizorul excese lui politice, sau, şi mai explicit: „*tztica* ti vu/j/rajti – *puterile**, *transform*ându-i ecu *finalităţi* în myleaec de întrebuinţare generală. Pentru aceasta ea întrebuinţează procedeul neutralizării prin eoni rănile lor, opunând forţelor superbe tocmai ceea ce ele dispreţuiesc, oprind desfăşura rea Jor nemăsuraţi prin emeurenţa propriilor lor antinomii fp. 174). În consecinţă, aut urni arată cum ţoale moralele au eundamnat tendinţele imperialiste şi cele avare, dispreţul pentru cri slabr neputincioşi mu bolnavi, exacerbarea caii Laţilor psihice şi

desconsiderarea orgolioasa a celor văduviţi de ele, recomandând ţi cultivând în schimb virtutea supremă a simpatiei. Blamate au fost şi exagerările puterii economice, ale mercantilismului sau ale risipei, ha chiar şi cele nk „puterii estetice”, ale talentului ţi ale frumuseţii, raportate la obscure influenţe „diabolice” ţi acuzai e de a ispiti către plat ţi r Allere. În fine, fmin celor mai frecvente şi m. n aprige reproşuri a fost mereu puterea publici, politică, acaparat A fie de un individ, fie de o categorie socială. Abuzurile ci au declanşai o n: micuţi tw nun bine conturată ţi consolidată sub forma unor man precepte Je morală: dreptate, egalitate, libertate, fraternitate. Etica apare astfel în viziunea lui Ralea ce un mecanism de autoreglate socială, acţionând în sensul domolirii şi chiar refulării spontaneităţii

tonne lor de manifestare a impui nunilor vitale ţi argumentând în felul acesta ţi ca leza negaţiei creatoare cu care omul se împotriveşte naturii şi-şi făureşte propria sa lume.

lud dovada cea mai expresivi şi mai convingătoare a mumfuliri artificiidilltii i-o oferi gânditorului nostru «leuca ţi uhrctuj său, creaţia artistică. De la început trebuie observai că ideea lui Raie ni se înfăţişează ca o soluţie cel puţin surprinzătoare, daţi fiind evoluţia de pana atună i criticului literar care ne obişnuise cu polemica sa permanentă contra şcolii estetice „de la Bucureşti” şi cu susţinerea statutului cicrotiomic al unei. Consecvent concepţiei sale generate despre opoziţia constructului cultural laţi de datul natural, iatl-l acum afirmând nu numai ten artificialităţii, dai şi

pe aceea a gratuităţii artei. Exişti, spune el pe urmele atâtor esteticieni moderni, două categorii de obiecte fabricate de om: unele care servesc, în ele care semnifici, altfel zis unele care sunt folosite ca instrumente, iar altele care sunt înţelese ca simboluri. Primele alcătuiesc vastul domeniu al ichnidi, în vreme ce simbolurile reprezinţi câmpul nu mai puţin important al creaţiei artistice. Caracterul simbolic al artei, «ţi al tuturor produselor culturii fusese demonstrai încă din 1923 de filosoful neokantian Ernst Cassirer într-o carte epocali.

Filosofr formelor simbolice, *pe* care Ralea nu putea să nu o aibă bineînţeles în vedere (v. nota de la p. 1ST).

Distingând între o tehnici „proiectivi”, care prelungeşte calităţile naturale ale

omului, şi o tehnici „amfioatistl”. care găseşte „raporturi între fenomene şi obiecte” şi le pune „împreună într-un mumii mecanism” (p. 183}, autorul român vede în cea din urmă „opera puri a inteligenţei” şi adaugi: „Instinctul nu mai are ce ciuta aici” Presupunând „o judecat A relaţională a fenomenelor şi tendinţă către ştiinţa teoretică”, mecanismele inventate de om, de la foc pini la maşina cu aburi, au avut parţial o origine magică, dar şi una fundamentat! pe necesităţile materiale ale omului. Intervine la un moment dat o fazi „În care consinicţia artificială părăseşte scopul util şi plăsmuieşte opere care nu interesează decât prin semnificaţia lor. Când asemenea opere se pot produce, arta apare” (p. 185). Sunt, aşadar, după Ralea, patru ştiri pe care le parcurge spiritul

inventiv ai omuldL „adaptare organică, instrumentaţie proiectivă, tehnici artificială bazată pe relaţiile dintre fenomene şi care duce la maşină; în sfârşit, *pentru construcţie*.

adică artă. *Artă* e *oarecum* o *tehnică ce scopul*” (p. 185). Este cazul să remarcăm aici că numind arta o „construcţie pentru construcţie”.

Rulee introduce o diferenţ! sensibilă faţă de ideea anterioară a caracterului simbolic al nwţifi, aceea i unei construcţii pentru semnificare. Imediat el se va opri Îmi insistent asupra simbolurilor, sepnrându-k categoric de semne ţi caracterizindu-le, pe urmele lui Hegel, printr-o anume „putere internă de reprezentare”, având o semnificaţie de analogie între forma lor ţi obiectele la care înmit. În timp ce semnele

sunt prin naturi arbitrare Fil de „construcţiile instrumente. Care „perfecţionează confortul vieţii pe acri ce4, alegoria celor simbolice „rafinează la infinit multiplicarea reiat iilor de analogie între lucruri ţi fenomene ţi ţese o teica firi sfârşit de expresiuni a unei realităţi, care creşte şi ea odată cu mijloacele ci de exprimare" (p, 1ÄH), Arta lucrează numai cu simboluri, neinleresindu-se „nici de instrumente, nici de semne, mei de concepte" (*ibidem*), iar revelarea raportului analogic cuprins în simboluri se produce instantaneu pe calc intuitivă, nu discumvi.

Pe de altl parte, câtă steme instrumentele, semnele şi conceptele Servesc la realizarea unor scopuri placnee predic, „criteriul de sulotificare al simbolurilor nu poate fi alini decât gradul

de perfecţionare al semnifidrii, adică desăvârşea construcţiei» considerai! în ea însăţi, independent de ottec foit» adus” (p. 1S9). Dup! ce consuni cât aliludimk faţă, de natură pot fi de apropiere, de atracţie iau de repulsie, că ele se declanţe azi ca urmare a unor percepţii, care sunt reuniri ale mai multor senzaţii, gânditorul nostru pune în lumini faptul specific al receplini unei printr-o singuri senzaţie, ceea ce ti conferinatului exclusiv de puri ficţiune. Iar ficţiunile artistice „permit suspendarea urgenţei vitafe”. ctiberindu-ne de preocupânic ţi interesele practice ţi dându-ne în acest fel o stare de securitate, de tiniţic ţi seninătate. Întocmai – putem adăuga noi – ca în teoria maioresciani a „ficţiunii ideak, pe care, daţi Ralea bineînţeles nu o menţionează, o implici

totuşi inevitabil, citându-l pe Schopenhauer cu ideea anihilării voinici, „fenomenul tipic de afirmare a vieţii”. Dezlegară de preocuparea pentru obiect ţi utilitatea sa, emoţia estetică «întoarce de la considerarea fondului real inexistent la un fel de *curiozitate* asupra formei, asupra procedeului, asupra modului în mijloacelor tic concepţie fi de execuţie a construcţiei” (p, 195).

Ca şi în alte Împrejurin anterioare. Ratei ni se recomandl şi în planul convingerilor de estetice drept un adversar intratabil al vitalismului, Lucrul e cu atât mii demn de remarcai cu dl curentul estetice vitaliste e bine reprezentat, allt în gândirea st râmi, cât şi în cea românească, de h Jean-Marie Guyau şi Nietzsche pini II Eugentu Sper arma („ftjslfflui” *de Schumann*, 1934), Radu

I. Paul (Viaţa *exterică*, 2 vol” 1937) şi Petru Comarnescu (1946). Se poate zice chiar ci autorul Expljcif» nu numai d nu Impirtâţeţic accavfl orientare, dar se utuead de-a dreptul la antipodul ei, interpretând arta tocmai ca expresia cea mai deplin) a negaţiei creatoare a naturii ţi vieţii: „Am e triumful mijlocului ţi neglijarea scopului. E o operaţie de finalitate lotoană, în care scopul devine mijloc Ceea ce interesează e realizarea: aceasta e posibili numai când mijlocul se transformă el însuţi în scop. Dar orice fiinţă vie, chiar cek mânate de simple tropisme, sunt animate de tendinţe, adică de protectruni dâre scopuri. Numai aria reuşeşte să paralizeze pentru o dtp! obsesia finalist! preocuparea de ţel., de ajungere, de atingere unei dorinţe sau a unui proiect A nu ic mai gândi la ºC urmireţtt d numai la

cum urmăreşti, e o slăbire rmolopd. A pierde din vedere scopul, a te opri în drum spre a desăvârşi mijlocul înseamni a debilita dinamismul vital* (p, 195).

D concepţie mai radi ml anii vitalist! aproape că nu e de închipuit. Ea estcintirili şi de prezentarea treptelor de realizare estetic! pe care Ralca le socoteşte a fi patru ţi anume: ratarea, aproximaţia, reuşita şi perfecţiunea. De aki decurge logic ca frumosul autentic nu poate fi decât cel artistic, aşa-numitul frumos natural rezultând dintr-o aplicaţie extensivi a celui dintâi. În piua, criteriile de judecaţi mai absolut distincte, ceea or e „urât” În naturi putând deveni frumos în arts, prin expresivitatea pe care i-o poate da un creator de valoare. „De altfel, punctul de vedere estetic neconsiderând decât

artificialitatea, subiectul, conţinutul urât, care e un aspect al naturii li rămâne complet indiferent* <p21X1). Eroarea estetic* a naturalismului şi a pornografici în arta vine după Ralca tocmai din faptul că În toc să transfigureze realitatea, stimulează ţi chiar exacerbează efectele naturale ale acesteia, privikgimd demente de conţinui firi nicio valoare mu relevanţă estetică. Autorul invoci în sprijinul säu man una concludenta a artiştilor Insist: HCu toţii se araţi atenţi ţi preocupaţi de modul şi metoda de a construi. În această privinţa formalismul estetic explici o bună parte din secretul artistic, Ceea ce rămâne în opera de artă ca reziduu, ca zgură, ca simbioză parazitară, cu alte cuvinte, ca dement brut de natură, se găseşte în conţinut. Tema, – subiectul», e un dat Numai prin forma în

care va fi turnat i se va adăuga şi o valoare artistică. Numai forma, adică stilul tehnic, contribuţia artificiali alungă valorile de continul, care pot fi sociale, morale, religioase sau pur psihologice, dar nu estetice" (p. 203).

Polemistul care în tinereţe acuzase poziţia estetică aliti Zarifopol nici mai mult, nici mai puţin decât de „crimă" devine aste fel mai intransigent decât preopinentul său de altă dată, liste la urma urmelor o evoluţie care-l include decisiv pe Ral ea în familia, repudiată nu o dală în trecut, a partizanilor lui Maior eseu şi ai auionomismului estetic. Recunoscând ca şi aceştia că arta îşi constituie substanţa împrumutând naturii dementele ei, autorul *Explicără* omului afirmă însă că numai rdaţionarea acestora contează sub aspect artistic» elementele

acestea n-au nicio valoare estetică atât timp cât rămân izolate. Elementele sunt ale naturii, relaţiile între ele sunt ale artei. Ceea ºC interesează deci sunt raport unic. De aceste raporturi, de tipologia ţi natura lor depinde acea polii rmonie – după expresa lui Gta. Lato –, care produce efectul artistic. Prezentate anarhie, fără raporturi agreabile între de şi fără o unitate care să le lege InU-un principiu unic, ek n-au nicio valoare" (p. 203 – 204).

Desfăcută de determinismul stringent al naturii, manifestând chiar o adevărată» indiferenţă vitală", arta funcţionează mii ales în condiţii de asigurare a trebuinţelor organice, altfel zis de bunăstare materială, şi devine astfel în concepţia lui Ralca pur şi simplu un articol de tux, a cărui plăcere izvorăşte, pe lângă siguranţa pe care o

prilejuieşte gratuitatea ei, din „triumf relativ sau absolut” asupra materiei on, cu alte cuvinte, dmir-un „sentiment de stabditate a gradului de izbutite” (p. 205). Concluzia gânditorului atinge astfel ultima limită a oricând formalism estetic, considerat a Û În orice caz „mai aproape decât alte explicaţii de n-ai unt artificiali a artei şi de plăcerea ei specifică, o plăcere eterizată, degajată de preocupări practice, miel cam (sol, ca orice e lipsit de suc vital, ca orice sentiment produs de ceva ireal, fictiv, dispensat de a lua atitudini interesate” (p. 204). N-ar mai fi de predxat decât că Ralea dă conceptului de formă estetică doar o semnificaţie exterioară, neluând în discuţie ţi pe ceea de form! interni, fără de care nu se poate lămuri problema capitală a viziunii artistice ţi deci,

implicit aceea a atitudinii de subiecţi virate (impersonală) a artistului. Oricum ar fi, integrarea lui Raţca în albia unui estetism nu numai legitim, dar chiar obligatoriu ni se pare încă o victorie a excepţionalei sate inteligenţe, iar încercările de a „explica1, „scuza" sau măcar diminua acest adevăr nu pot decât să se izbească fără nicio şansă de zidul unei evidente absolut constrângătoare.

O formă şi mai concludentă a negării determinismului vital o reprezintă în opinia autorului religii. Prin educaţia ţi opţiunea lui raţionalişti. Ralea n-a fost niciodată un credincios în sensul comun al cuvântului. În interviul acordat lui Ion Biberi în 1945. el mănurisea: „Am o curiozitate pur intelectuală, lipsiţi de emoţie, pentru fenomenul religios, privit sub unghi social, psihologic ţi metafizic. Este aiiludinea

analistului şi cercei liurul ut imparţial. Care studiază ne prevenit pentru fapt în sine, măsura în care ar putea angaja persoana mea sub raport afectiv, trebuie să recunosc desăvârşita mea detaşare de la pl. Suni un indiferent religios, accept faptul, Ü constat la alţii. 11 explic, dar atât. Nu sunt ateu, nu iau deci atitudini negative sau, şi mai rău, intolerante, darin faţa emoţiei religioase suni ca un daltonist în faţa culorii (mărturisire către T, Biberi, în Lumea *de mâine*. Editura Forum, 1945, p. 86)".

Capitolul despre religie din *Explicare** *omului* csie o perfectă ilustrare a acestei slitudini. După un lung examen istoric, Ralea vede în această experienţă spirituali în primul rând o formă de protest, de contestare a oricărui relativism, de care sunt legate caducitatea ţi vremelnicia

destinului omenesc Religia se manifestă astfel ca o „năzuinţă către nedeterminare” ţi ca o aspiraţie spre absolut. Întrucât „numai atvo/und/ în *tot m*. *general. Şi infinit poate fi* singuraipoteză *ontologici* fii *îne mă o epuizare, mă o moarte şi nicio* tu/prid (p. 224). Patru suni caracterele nedeterminării existenţiale: transcendenţa, atemporalitatea, identitatea i inefabili taica (p. 23 ti-231), iar daci absolutul este lulele* ea» cap, credinţa devine mijloc. Formele de relativism care trebuie depăşite suni scepticismul* pesimismul şi individualismul, adevăraic „sligmaie ale determinării relativiste”, cum le numeşte Ralci. Criticismul, socotit o varietate de scepticism, se aflu la antipodul spiritului religios, câq „baia acestei atitudini e funcţia de discriminare, adică găsirea de deosebiri.

Or, starea de nedeterminare pe care am găsit-o la baza religiei tocmai aceasta eviţi. Nu e de mirare poporul cu cel mai mic* vocaţie religioasă, francezii, sum à poporul cel mai critic, cei mai apt pentru a individualii» fenomenele fi a le separa unele de altele” (p, 234).

În aspiraţia a absolutist*, religia oferă renului, tocmai dimpotrivă, idee» fi Marea de totalitate, de undate, de injeicrnunare temporel*, spaţială fi cauzală, precum şi putinţa unei stabil t/în a valorilor pe care se fundamentează moralitate» umană. În felul acesta, religia e o negaţie a oricărei, tentative de diferenţiere on, cum zi «au filosofii scolastici, de mdtviduaţie**, e o oprire, o inhibiţie, un baraj” contra tuturor manifestărilor acestei individuală, „din care es neliniştea, nesiguranţa şi împărţirea în

forme ireductibile a existenţei™ (p. 2334.

Combătând „seducţia” pe care prezentul, concretul i imediatul o exercită asupra omului, religia asigură pai ni căi prin care acesta poate intra în legătură cu divinitatea: „sentimentul extazul mistic, autoritatea culturi şi a bisericii, în fine dogma, adică raţiunea teologică” (p. 254), După et le examinează pe rând cu o deplină obiectivitate. Ralca conchide consecvent ideilor lui că în mentalitatea religioasă *înseamnă căderea* în *relativ** (p. 263) fi se înfăţişează în patru ipostaze mai frecvente, aproape în toate tipurile de religii ale lumii: îndoiala, plăcerea senzuali, orgoliul şi minciuna. „Toată lupta milenari a religiilor a fost extirparea, eliminarea acestor abateri (tio sufletul omului. A desfiinţa orice pornire către aspectele specifice ale firii, a rupe

legătura cu ele, a distruge Orice plăcere pe cart ele o pot lăsa în euflet. a elimina viziunea individualizaţi e lumii a fost griji de totdeauna a mirilor inhibiţii religioase-l (p. 270). Nu s-ar putea spune deloc d Halea nu recunoaşte credinei o funcţie de înălţare şi de eliberare spirituală, caracterizată implicit printr-o incontestabilă nobleţe şi totodată printr-un soi de veritabil eroism moral Ceea ce însă ne interesează acum cuc de a sublinia coerenta sistematici gândim lui Halca, confirmată şi în cazul religiei prin descoperirea aceluiaşi mecanism caracteristic uman de opoziţie, i mai raţcală, de această dată, fata de funcţiile biologice şi fată de necesităţile vitale.

Ultimul domehâu de investigaţie pe care ni-l propune autorol cric economia văzută ca „suspendare a consumaţiei” sau ca

inhibilk a risipei” şi ca „utilizare maximi a minimului”. Interesam este că avem de-a face în fond cu o interpretare destul de liberi taţi de marxism şi că deşi citează pe Mari. Halca urmează în realitate pe alţii: Schumpeter, Walker. A. Salz, W. Somhartjau Mă* Weber, Abia în a patra parte a capitolului, procedează el la o suNmiată aplicaţie manuală, susţinând le» că opri ren consumului s-ar face pe seama claselor defavorizate şi uitând a fi sublimat în mai multe rânduri (pp. 294 ş. u) nişte virtuţi ale mentalităţii şi ale comportamentului capitalul cate contrazic în chip evident o astfel de interpretare. Ne aflăm probabil şi aici în faţa adăugirii unor pagini din motive de presiune conjuncturală, ce şi în cazul prefeţei fi al cnnclupdilar.

Capitol ut final însă, intitulat Ceea ce e

nobil, arc ongmi foarte îndepărtate. Un text cu acest nume a apărut cum spuneam deja mai sus, Inel din IV2 j6 în Viaţa românească şi a fost inclus apoi în volumul Va/on din 1VÂ5, ideea era acolo că „*omul nobil e omul* Ea e menţinută şi în *Explicarea omului*, dar dezvoltată, nuanţată ţi argumentată pe larg spre a fi integrală organic tezei fundamentale cu privire la inhibiţia creatoare. Abordând nobleţea din perspectivă sociologici, biologică, estetici fi etică. Halca o defineşte în sensul rarităţii, luxului, gratuităţii, izolării, superiorităţii şi într-un cuvânt al opoziţiei la lot ce e banal, făcând din ea, cu o formulă luată din Etica lui N. Hartmann, „o teleologic a anticomumitur (p, 319): „Singularizare socială, puritate biologică, proprietate ti precizie în expresia estetici, depăşire şi

încordare în cadrul etic, iată câteva din aspectele fenomenului de nobkţi”. {*ibid*).

Împotriva lui Keitesebe şi chiar» lui Scheler, care vid în nobleţe „o selecţie de lorii p de sâni taie, adici un rezultat al culturii rasiale (p. 320). Rate» o consideri mai mult o „amkriogte”. În sensul lui Hartmann, decât o Aristocratic, ca Is autorul Voinţei de *putere*, şi al lui *Zarathustra*. Omul nobil ti spere din nou drept omul distrat, dezinteresai dezadaptat, marcat de o anume sllbiane biologici, dar compensat prin superioritatea lui morali. Concluzia lui Ralea e de o mare altitudine şi frumuseţe: „S-ar putea defini nobleţea o creaţiune firi intenţia succesului social. Dsr tocmai această insensibilitate la sancţiune arată sensul antibiologic al nobleţei. Viaţa, categoria vitali e un stâlem de acţiuni i

fcacţiuni: excitaţie şi reflex, provocare şi adaptare în raport cu mediul imedht. Niciun act în ordinea vieţii nu rămâne Un răspuns. Orice gest adresat ambiantei provoacă o modificare care reacţionează la rândul ei, Numai actul nobil e un act unilateral, firi ecou. El le satisface prin et însuşi şi, ca şi opera de ani, e o finalitate fără scop" (p. 323). Opunându-se realităţii şi depăşind-o mereu, contestlndu-i legile, nobleţea devine în ochii lui Ralea o virtute –, revoluţionari, ostilă aşadar conservatorismului aristocratic înţelegerea ei nu aparţine decât unicului plan mont: … Dispreţ uând funcţiile de adaptare, nobleţea nu poate fi definită biologic Ea luptă tocmai contra acestui punct de vedere. Ea nu poate fi definită nici social, fiindcă aristocraţiile ic închid în formule imuabile de viaţă Singurul sens al

nobleţei e cel revoluţionar, cel eroic, adică cel etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în neliniştea sa de veşnici îmbunătăţire” (p. 324).

Omul nobil ai fi astfel suprema întrupare a umanităţii în opoziţia ei caracteristică faţă de natură, faţă de biologie, o opoziţie oue i-a dezvoltat inteligenţa creatoare făcând din ea stăpâna propriului nostru destin. Încât fenomenul inhibiţiei vitale nu trebuie să ducă la o încheiere deprimanţi, ci tocmai dimpotrivă, optimişti. Clei omul îşi constituie dificultăţi şi piedid şi obstacole ţ Ralea avea de gând şi scrie o lucrare noul, pe care o intitulase tocmai *Ohttacoi* p *infinit*). nu pentru a se demobiliza, ci pentru a se depăşi. Obstacolul este un stimulent.» dificultatea da ta de”, iar nemulţumire* perpetuă e *o* un aţi forţa de propulsie a

speciei umane „Adesea omul Ip provoacă singur piedici şi dificultăţi, pe mm» sări peste banalul cotidian* care adoarme» tâmpeşte. Ca vi» dezvolte, «iţa se cere contrazişi: ortet elan e depăşitei unui obstacol” (p. 34R).

Suntem îndreptăţiţi să vorbim în aceste conduit despre teoria lui Ralea ca despre o teorie nu numai a inhibiţiei sau a inteligentei care intervine în spaţiul ei, ci chiar unui negativism creator care ne duce la cooduda unei paiadoţalc identificări, desigur foarte dialectice* aceea dintre spiritul entic şi cel creatul Autorul *Fenomenului* rumifloc de allldati nu avea o idee prea bună despre adaptabilitate. Omul creează nu adaptându-se ci opunându-se realităţii şi naturii sale. Numai această „atitudine uporiţiorulisii”. „ruperea de

tendinţek autonome primitive, desprinderea de poruncile biologice au făcut posibili construct în umană în 10, lle domeniile” (p. 346), aşadar cultura şi civilizaţia universali. Pe him om nu există nimic imposibil, afirmi Ral ea ţi precizează: „Progresul e dizolvarea trrepiaii a imposibilului în porţiuni succesive. e cu alte cuvinte, realizarea absurdului. A te măsura cu greutatea invincibilă de azi. a căuta şi treci prin curaj inconştient peste toate piedicile e considerat de multe on dl o nebunie. Şi totuşi, numai prin astfel de nebunu’ se fecundează viitorul” (p, 346).

Acesta este ultimul mesa) îndeajuns de liber al lui Mihai Ralca, Inamica intrării în lunga noapte totalitară, mesaj pe care merită să-l menţinem ţi chiar şi-l ducem mai departe, al it din respect pentru devărul ţi

frumuseţea lui, căi ţi spre cuvenita cinstire a memoriei unuia dintre marii umanişti moderni ai culturii noastre naţionale.

Horia MIHÄILESCU

TABELCRONOLOGIC

1896,1 mâi. Se naşte la Bucureşti Mi hai Ralea, fiul magistralului D. Ratea, căsătorit cu Ecaterina Boteza tu, domiciliaţi la Huşi, unde viitorul eseist urmează cursurile primare.

1907 – 1914. Îşi continuă studiile la... Liceul internat" din laşi, fiind coleg şi prieten cu D.L. Suchianu (care-i va deveni peste ani cu-nat, prin căsătoria surorii sale cu Ralca), cu frai II Ionel şi ALO, Teodorcanu, cu Victor Ion Popa ş.a. În clasa a II-a sau a III-a, scoale o revistă. Zăpada, scrisă în întregime de mână...

*1914 – 1919** Se înscrie la Facultatea de

Litere şi Filosofie din Bucureşti, unde absolvă primii doi ani cu excelente rezultate. Din toamna lui 1916 urmează cursurile Şcolii de ofiţeri de rezervă de artilerie, la Iaşi şi Botoşani, iar un an mai târziu este mobilizat ca sublocotenent într-un regiment de artilerie antiaeriană, îşi va termina anul al III-lea la Facultatea de Utere din Iaşi, trecându-şi tot acolo»

maenj *cum laude*, şi licenţa la 26 ianuarie 1919, cu hienn Ic. Necesitatea psihologiei în comparaţie cu necesitatea logică" şi „Consecinţele filosofice ak teoriei lui Binet asupra gândirii –, în 191K obţinuse şi licenţa în drept. În anii cursurilor universitare îi are ca profesori pe D Guşti, Ion Petrovici şi G. Ihrtileanu, acest» din urmă* viitorul sân mentor spiritual, în 1916 îi apnr şi primele pagini tipărite: *Importanta*

sociologies a lui G. Tank, în *Convorbiri literare*. *Ret a*} *limite dintre imagme ţi gândire*. În *Studii filosofice* şi *Ration în* peinepţie. În *Buletinul Seminarului de* Eminent student, este admis ca membru în „Societatea de filosofie”, alături de profesorii săi.

r 9/9-/923. Se află fa Parts, unde frecventează celebra École Normale Supérieure, pentru studii de specializare în vederea doctoratului, obţinând titlul onorific de „ancien élève. /. Întreprinde călătorii de documentare şi la Berlin, unde vine în contact cu mişcarea socialistă germană. În capitala Franţei este din nou coleg cu D.l. Suchianu, pe care îl recomandă lui G. Ibrăileanu spre a colabora la Viaţa *românească*, unde trimite el însuşi articole despre cultura şi mişcarea intelectuală

franceză, grupate sub titlul *Scrisori din Paris* în februarie 1922 [şi trece doctoratul în drept cu teza vOroudhon Sa conception du progrès et son attitude sociale”, iar în iunie 1923 şi pe cel de stat, în litere şi filosofie, cu lucrarea „L’idée – de révolution dans les doctrines socialistes”, sub îndrumarea renumitului sociolog francez Celes lin Bouglé. La Sorbona* pe îâiţgă acesta, lucrează şi cu L, Lèvy-Brühl şi P. Fauconnet, iar la Collège de France cu psihologul Pierre Janet, în Germania li cunoaşte de asemenea pe E. Spranger. A, Vicrkandt şi Max Dessoir. De remarcat că din cei 30 de candidaţi români înscrişi pentru doctorat la Sorbona între 1919 ţi 1923, Mihai Ralea e unicul care l-aţi trecut, teza lui principala fiind premiata de Fundaţia Universitară „Osiris” din Paris ţi

recenzat elogios de autoril Aţi ca W. Sombari, A, Aftalion. LL, Peuch şi Beuglé însuţi» care descifra în ea o „puissance de synthèse qui promer.

1923. Se întoarce la Iaşi, unde este numit imediat asistent la Catedrala de Filosofic a profesorului Ion Petrovici» iar apoi suplinitor al conferinţei de Pedagogie socială şi legislaţie şcolară naţională ţi comparată.

1924. Se înscrie în Partidul Ţărănesc Din 1927 începe să colaboreze la *Dreptatea*, organ al P.N.Ţ... în ale cărui rânduri va intra în acelaşi an şi al cărui deputat în parlament va fi de asemenea, din decembrie anul următor. La reorganizarea redacţională a din martie 1934. Ralea devine directorul ziarului, o calitate pe care o va păstra până la 31 martie 1938.

1925.25 noiembrie. Este propus profesor titular prin chemare, conform an. 81 din legea de atunci a învăţământului, şi numit ca atare prin decret regal, începând de la 1 ianuarie 1926, la catedra vacantă de Psihologie şi Estetică a Facultăţii de Litere şi Filosofie din laşi, până în toamna lui 1938. când va fi

Chişinău şi Sibiu* va înlesni petrecerea concediilor de vară în excursii recreative şi instructive ş. a* Bilanţul ministeriatului Halea se dovedeşte foarte pozitiv*

J94Q-194I. În perioada prezenţei legionarilor în guvernul Antonescu, Mihai Halea este una dintre personalităţile aflate pe lista neagră a acestora. Un concurs de împrejurări favorabile îl salvează totuşi în zilele rebeliunii, din ianuarie.

1942. Alături de alţi fruntaşi poliţia şi

scriitori democraţi este internat în lagărul de la Târgu-Jiu.

1943 – 1944. În toamna lui 1943. gruparea naţional-ţărănistă condusă de Halca, împreună cu fracţiunea social – democrata a lui Lotar Rădăccanu* înfiinţează Uniunea Socialistă a Muncitorilor şi Ţăranilor* care, după reîntoarcerea celei de-a doua la P.S.D*, îşi schimbă numele în Partidul Socialist-Ţărănesc. Acesta va adera la 6 septemnc 1944 la Grupul patriotic antihitlerist» apoi, la 26 septembrie acelaşi an, la platforma Frontului Naţioual-Democrat şi, în fine, la 30 noiembrie* va fuziona cu Frontul Plugarilor*

7.944, septembrie. Suspendată în 1940, Viaţa românească reapare sub conducerea lui Halea, care colaborează concomitent şi

la organul partidului său* *Dezrobirea*.

794*5,6 martie*. Intră în guvernul dr. Petru Groza, ca ministru al Artelor, Gi acelaşi timp este profesor la

Catedra de Psihologic* pe care o va conduce din 1948 până la moarte.

1946. Apare opera de sinteză filosofică a lui Mihai Ralea, *Explicarea omului*, a Gâzei versiune franceză din 1949* apărută la Presses Universitaires de France, va fi semnată de Eugen ionescu.

1946 – 1948. Este ambasador al României la Washington – până în februarie 1948 – prilej cu care vizitează Statele Unite* Canada şi zona Mării Caraibelor, despre care va relata în volumul publicat în 1955, sub titlul *în Extremul Occident*.

1955. Apare lucrarea *Cele două Franţe*, *o* analiză a culturii şi spiritualităţii franceze,

tradusă şi ca la Paris* cu o prefaţă a filosofului Roger Garaudy.

956.11 mai. Are loc o şedinţă omagială a Academiei cu ocazia împlinirii de către Ralea a vârstei de 60 de ani. Rostesc elogii la adresa lui prieteni şi colegi ca Tudor Vianu, Geo Bogza. C. Ionescu-Gulian şi Paul Popescu-Ne veanu.

1957 – 1958. Eseistul îşi adună o parte din cele mai reprezentative pagini de critică, estetică şi filosofic în trei volume cu titlul Scrieri *din trecut*.

1957. Devine membru al Partidului Muncitoresc Român.

transferat la Universitatea din Bucureşti, ca şef al Catedrei de Estetică şi Critică literară, disponibil i/aia prin pensionarea lui Mihail Dragomirescu.

1925 – 1931, în acest interval, de numai

şase-şapte ani, apar nouă volume semnate de Ralea, cuprinzând studii de specialitate, eseuri literare şi note de călătorie.

1930 – 1931, întreprinde câteva excursii turistice în Spania. Egipt, Anglia şi Olanda, ale căror impresii vor fi cuprinse în volumele *Memoriul* (1930) şi (1945).

1933, Preia de la G. Ibrâilcanu direcţia revistei *românească* im pârlind-o o vreme cu G. Olinescu, căruia îi revenea îngrijirea părţii literare. Participă din ce în ce mai sporadic la confruntările din viaţa culturală, rămânând consecvent mai vechii sale atitudini an ti gândirr te şi an tin a ţ ion a liste. În schimb, este tot mai prezent în dezbaterile politice, prin articolele din *Dreptatea* etc., publicate cu regularitate până la începutul lui 1938. În redacţia *Dreptăţii*, îl arc ca prim-redactor pe

Demostene Botez, iar printre colaboratori pe P, Pandren. C. Vişoianu, O, Livezeanu, Uarie Dobridor şi alţii.

1937 – 1938. Începând cu noiembrie 1937 – când la preşedinţia P.N.Ţ. revine Iuliu Maniu, în locul lui Ion Mihalache, care îşi depune mandatul de prim-ministru, abia însărcinat, ne acceptând să formeze guvernul în colaborare cu Al. Vaida-Vocvod, impus de rege – Mihai Ralca, împreună cu întreaga aripă de stânga, în care mai figurau Armand Călinescu, Vâre îl Madge ar u. Petre Andrei, Mihail Ghetmegcanu ele., se îndepărtează de linia oficială a partidului, afectată şi de discutabilul păci de neagresiune electorală, încheiat la 25 noiembrie 1937 cu partidul lui Conte li cu Zelea Codreanu. „Totul pentru ţară”.

1938.30 martie. După impunerea, la 11

februarie, a regimului de dictatură personală de către regele Carol al IMca, Mihai Ralca intră ca ministru al Muncii în al doilea guvern prezidat de mitropolitul Miron Cristea. Va rămâne în aceeaşi calitate şi în cabinetele următoare, până la 3 iulie 1940. Este autorul unor importante acţiuni de îmbunătăţire a condiţiilor de viaţă ale muncitorimii, ca legea repausului duminical, legea breslelor, legea asigurărilor sociale, iniţiativa „Muncă şi voie bună” pentru petrecerea timpului liber etc, etc. În aprilie 1938 este exclus din P.N.Ţ.

*1939,15 aprilie*e Apare revista săptămânală *Muncă şi voie bună*. La 1 mai are loc, în sala Are din Capitală, un impresionant congres al breslelor, sub patronajul Ministerului Muncii, deschis prin

discursul lui Mihai Ralea. Tot sub auspiciile sale se va inaugura, la 20 iunie, în Parcul Carol, expoziţia internaţională „Muncă şi voie bună”, cu participarea Bulgariei, Germaniei, Greciei, Franţei şi Italici, Organizaţia „Muncă şi voie bună” va crea un teatru pentru muncitori, biblioteci, săli de cinematograf, o universitate muncitorească, la Bucureşti, cu filiale la

1V60 – 1964. Cultivat de regimul comunist va ocupa numeroase demnităţi i va împlini importante funcţii precum: membru al Consiliului de Stal (din 1963), vicepreşedinte al Prezidiului Marii Adunări Naţionale, preşedinte al Comitetului Naţional pentru Apărarea Păcii şi membru în Biroul Consiliului Mondial al Pădi, preşedinte al Comisiei naţionale pentru UNESCO, preşedinte al Grupului naţional

român al Uniunii interparlamentare, poziţii mai mult onorifice şi protocolare decât realmente active din punct de vedere politic. În ordine ştiinţifică, va fi membru titular al Academici (de la 1 noiembrie 1948), director al Institutului de Psihologie şi şef al catedrei de specialitate la Universitatea din Bucureşti.

1964, îl august. Încetează din viaţă la Berlin. În drum spre

Copenhaga, unde urma să partid pe la o reuniune internaţională, *Mihai R* – cel mai eseist dintre eseiştii literaturii române.

1963. Apare postum, în *Revista de psihologic*, nr. 4. *Schiţa unui sistem de psihologie*, punct de plecare al unei alte posibile mari opere de sinteză originală, pe care autorul n-a mai apucat, din păcate, să o realizeze.

FM.

Textul acestui volum calc reprodus după: Mihai Halca, *Scrieri* 1 (*Frjpticarea omului* Kediţie îngrijită de N. Tertulian, Editura Minerva» lt72, care ale la bază ediţia pnactpi a luctâni, apărută La Editura Cartea Românсae» din Bucureşti în 1*M6.

Senti în ultimii ani ai războiului, canea a fost publicată. a<adar dup! instaurarea puterii a imuni sie în România; în aceste condiţii autorul a simţit nevoia să-i adauge o scurtă introducere, ni caracter conjunct ural, cu intenţia cât a facilita apariţia lucrării sale» încercând ţi-i explice înţelesurile – În mod forţai – În spiritul ideologiei noului regim public, prin unck interpreiâri suciningisic Pfeniru a nu-l derula de la începutul lecturii pe cititorul obişnuit al Bibliotecii pentru toţi”, ne-am

Ingiduil – fapt mai puţin practicai de «oala editorial» românească – ti „mulăm” acest succint „cuvânt înainte™ la sfârşitul volumului, într-o Anexă, valoarea sa fiind strict documentara.

În corectură icxiul a însi colaţionat în întregime cu originalul din lWb. de către redactorul de carte. Cu această ocazie s-a revenit la variantele morfologice şi lexicale specifice lut M. Ralea. În cazuri ca: *incoherent*, impulsiipatiri». ta/farre, *xtaxiri*, ele „s-au restabilii temiinaţiile în „giu” şi June” În cazuri ca avan/agiu, *peisagiu*, secfacţiune precum şi formefe de genitiv lemânin în „ei” fizăce/>a.m. d,), care alternează cu «le în Ji”. A fost respedaia alternanţa şi în cazul acordului pronominal „moldovenesc de tipul „a mele” ş.a.m.d.

Volumul – probabil «a mai importantă

operă a ia – apare cu prilejul împlinirii a o sută de ani de la naşterea lui Mihai Ralea.

EDITURA MINERVA

AFIRMĂRILE ŞI ABSENŢELE IDEII DE OM

Din cele mai vechi timpuri şi în ţoale formele de sociclate, ideea de om e prezentă. Milurile contemporane cu cele mai rudimentare începuturi ale civilizaţiei se ocupă de originea şi soarta omului, de situaţia lui în lume, de raporturile sale cu divinitatea etc. Luăm cunoştinţă de perenitatea fiinţei omeneşti încă din frageda noastră copilărie, odată cu povestea izgonirei lui Adam din rai pentru crima sa de curiozitate şi lubricitate, pentru îndrăzneala pe care a schiţat-o ca să iasă din condiţia sa precară de om. Religiile, magia, legendele, epopeile, toate conţin, aci

ca un substrat inconştient, aci descrisă direct, situaţia destinului omenesc şi, viaţa viitoare fiind presupusă, condiţiile modeste şi efemere ale vieţii de aici, de pe pământ

Dacă analizăm cu atenţie conţinutul acestor produsuri de imaginaţie populară, situaţia omului se desprinde relativ, în acord sau în contrazicere, cu o serie de realităţi cu care ideea de om formează oarecum o opoziţie, un fond, pe care silueta flintei omeneşti se impune sau se şterge printr-un efect de contrast în raport cu virulenta sau cu debilitatea altor concepte, ideea de om devine mai luminoasa ori mai ştearsă.

În sensul cel mai larg, umanismul înseamnă orice preocupare de a determina sau de a explica naiv ori „ultivat fiinţa sau natura omului. Vicisitudinile acestei idei umaniste variază de la epocă la epocă, de [a

societate la societate, de la tip cultural la lip cultural. Ele se schimbă după structura fiecărei societăţi şi cum pomeneam mai sus* după intensitatea cu care se impun alte idei, care câteodată ajută, alteori eclipsează gândurile relative la soarta sau fiinţa omului. Du aici momente de afirmare, de dezvoltare şi atenţie pentru noţiunea de om, sau momente dv uitare, de absenţă, adevărate amnezii ale prebcupării umaniste, în care orice gând privitor la fiinţa noastră decade, se şterge, dispare din temele pe care şi k pune la ordinea zilei o anumită culturi.

În speriat trei sunt ideile care în trecut au făcut concurenţă interesului umanist: ideea de divinitate, ideea de societate şi ideea de natură. În perioadele când una din aceste trei teme s-a menţinut cu un deosebit

accent pe primul plan al vieţii istorice, ideea de om păleşte şi dispare. O altă lumină o orbeşte, o lasă în umbră. Ea nu poate găsi niciun interes în sufletul oamenilor, nu poate grupa cicmentele cu care să atragă atenţia spre a fi luată în considerare.

Din contra, ori de câte ori preocuparea publică se îndreaptă către om, aceasta înseamnă că gândirea bigotreligioasă, tiranic-socială, sau moca ntsl-ştiinţifică nu se găseşte la apogeul lor. Afirmările umaniste sunt în raport invers proporţional cu succesul acestor trei preocupări. Aşa a fost în trecut. Vom vedea cum astăzi ideea de om încearcă să se concilieze cu religia, cu ştiinţa şi cu socialismul. O analiză rapidă ne va lămuri.

Mai întâi, orice umanism conţine în el o sămânţă de ateism. Interesul pentru

treburile omeneşti înseamnă laicism, indică o stare sufletească secularizată. Epocile de aur ale vieţii religioase pleacă de la ulcea că omul e un amănunt al creatiunci între atâtea altele. În spectacolul grandios, sublim al universului, operă măreaţă a divinităţii, omul are acelaşi loc cu animalele necuvântătoare, cu ierburile, cu munţii şi cu apele, E un detaliu zvârlit aici de bunăvoinţa providenţei, în faţa unei puteri infinite, veleităţile sale mizere nu pot însemna nimic. Omul e contopit ori împrăştiat în opera divină, fără putere, fără fiinţă ori soartă proprie. Eternitatea, nemurirea sunt atributele dumnezeirii. Omul reprezintă un abia perceptibil moment din acest lanţ fără sfârşit. El apare şi dispare într-o scăpărare de fulger, careţi luminează o clipă existenta. Totul e la

dispoziţia şi în mâinile providenţei, puterea omului neînsemnând absolut nimic.

E uşor de înţeles atunci că ideea umanistă nu poate trăi şi nu se poate dezvolta în perioadele de fervoare religioasă acută. Exod mediu, profund religios, a înăbuşit peste tot concepţia vreunei importanţe oarecare a omului. Ţările de intens misticism, ca Spania de pildă, n-au avut ceea ce s-a numit în alte părţi Renaştere, A trebuit o religie foarte laicizată, ca aceea a vechei Helade, ca să scoboare pe zei printre oameni. Epocile de4 aur ale brahmanismului sau creştinismului au întunecat complet orice preocupare faţă de om. Au trebuit timpuri de decadenţă religioasă pentru ca concepţia umanistă să se poată înfiripa.

Aceeaşi stare neprielnică reflecţiilor

despre om apare şi în epocile în care concepţia despre societate tinde către un tip puternic centralizat, în clanul totemic primitiv nici măcar divinitatea nu e individualizată. Ea se prezintă sub forma unei puteri anonime care e „mana”. Abia mai târziu apar eroii şi zeii sub forma unor persoane. Umanismul apare o dală cu individualismul organizaţiei de „cetăţi” a lumci greco-romane. Omul devine astfel echivalent cu „individul”. Culturile de lip strict colectiv, în care individul nu s-a degajat complet de mediu, nu se interesează de waita omului

Ca şi în cazuj predominării excesive a ideii divine, în tipurile culturale socializate omul capătă o existenţă secundară, accesorie. El e înglobat mediului şi nu poate căpăta o determinare autonomă, ideea de

om se formează o dală cu aceea de individualitate, care este calitatea principală a primei.

Vom vedea mai departe cum e posibil în zilele noastre un umanism socialist. Dar aceasta presupune trecerea prin n-o altă fază, prin aceea a diferenţierii individualiste.

Ca şi starea religioasă prea fervent㠄, ca şi structura socială prea Uranică, mentalitatea ştiinţifică – aşa cum s-a afumat ca la începutul secolului al XIX-lea, aceea care face din „natură” şi din ordinea naturală cheia universului, produce de asemeni o amnezie a ideii de om. Ordinea naturală presupune o explicaţie a fenomenelor de jos în sus. Adică reducerea superiorului la inferior. În acest cadru explicativ, omul devine un animal oarecare,

cel mult un animal mai perfecţionat. El e introdus în linia de continuitate a fenomenelor biologice, cu rangul de fenomen ceva mai complicat, dar totuşi făcând parte din aceeaşi mare familie. E acelaşi mod de absorbţie ca şi în cazul religiei sau al societăţii. Acolo omul devenea un detaliu al divinităţii ori al grupului social. Aid devine un accesoriu al naturii care o înglobează în logica şi conţinutul ei. Orice pretenţie de autonomie hominstă dispare. De la faptul fizico-dumic la cel fiziologic şi de la acesta la acel sufletesc, adică omenesc, e o unitate neîntreruptă. Pentru De scan ci i cartezieni, animalele erau o ipcil de maşini, iar omul era un animal, adică o maşini perfecţionaţi. Într-un aceea de sistematizare mecaniciiil, Taine a definit omul „Un théorème qui marche”. Formula

mecanici face posibili maşina; animalul e un fel de maşini, iar omul – un animal adică întruchiparea vie a unui principiu matematic, A venit pe urmă materialismul secolului al XVIII-lea. Unul din reprezentanţii cei mai ceiebri ai acestei doctrine, La Mcttrie, a zvârlit în lume concepţia lui „Vhommemachine”. E evident că pozitivismul a trebuit să fie încântat de asemenea formule. Biologismul evoluţionist al sec, [al] XIX-lea a Urgii şi a adus toate luminile posibile în ajutorul ideii identităţii între om şi animal, admiţând doar pentru cel dintâi oarecare diferenţe de grad, Darwin şi Spencer au Ücul tot ce au putut pentru creaţiunea unei filosofii naturale de continuitate om-animal. Omul era astfel repus în cadrul ordinii naturale, având un oarecare rang în ierarhie, dar fiind

determinat în toate atributele sale de aceleaşi legi ca ale întregii lumi zoologice. „Natura” elimină astfel ca şi „Religia” ori „Societatea”, posibilitatea unei existenţe independente a omului. Atunci s-a creat teoria „descendenţei”, adică a subordonării omului la regnul animal în aceste condiţii, originalitatea omului nu putea fi indicată.

Mai târziu însă, către sfârşitul secolului trecut, când anumiţi filosofi au încercat oarccari tentative disconti nu iste, idee a de om părea că poate aştepta oarecare speranţe de autonomie, Bergson, unul din protagoniştii acestei filosofii de independenţă disco nu nuistă, care refuza asimilarea fenomenelor sufleteşti cu cele biologice şi chiar a acestora cu cele mecanice, fizico-chimice, a prezentat totuşi pe om sub forma unui animal activ, „homo

faber”, prédestinat să acţioneze industrios şi să transforme, în sensul vieţii şi al instinct ului de conservare ambianţa manufacturată spre avantajul său.

Rostul şi esenţa omului – fiind acţiunea şi aceasta neavând alt imbold decât adaptarea pentru conservarea vieţii, Bergson, discontinuât în metafizica sa, devenea în antropologic un biologist ca toţi ceilalţi predecesori ai săi. Contradicţia bergsoniană constă în nepotrivirea între aspiraţia către libertate, manifestată chiar sub forma unui vitalism în sistemul său general filosofic, şi înserarea omului în rândul animalelor „fabricatoare1 pe un punct de vedere strict biologist.

Astfel toate concepţiile care pleacă de la ideea „naturii*” sacrifică aspiraţiile specifice ale fiinţe) omeneşti.

Dacă ideile de divinitate, de societate şi de natură au înăbuşit în unele epoci sau culturi interesul ideologic pentru om, ideea umanistă a reuşit totuşi să se afirme în altele, când aceste concurenţe slăbeau din intensitatea lor. În condiţii mai prielnice, omul a început să se gândească la el însuşi şi să-şi alcătuiască diferite portrete despre dânsul Ei s-a închipuit într-o serie întreagă de tipuri care reprezentau dezideratele ideale ale timpului1.

Marile sforţări umaniste au fost tot atâtea dezrobiri faţă de tirania religioasă, societaristă sau mecanicştiinţifică. Era, evident, greu ca omul să capete o existenţă individuală prin opoziţia făcută divinităţii, în domeniul însuşi al speculaţiei religioase. Trecător şi mărginii, el nu se putea defini prin rezistenţa faţă de eternitate şi absolut.

Cu toate acestea, în însuşi cadrul religiilor, omul şi-a

Vezi în această privinţă.: Tudor Vianu, *Transformările ideii* de om. Bucureşti, m2: M. Schelei, Dieide *des* n.

inventat o speţă de nemurire, cel puţin într-o a doua viaţă, dacă nu în aceasta. Unele religii au introdus perspectiva paradisului, altele pe aceea a metempsihozei, altele pe aceea a încarnaţiunei, a perpetuării unei existenţe în forma de „suflete ale strămoşilor”, spirite ele. Viaţa omenească a fost prelungită astfel dincolo de limitele picritoare ale existenţei noastre aici pe pământ în forma concretă în care a fost dată viaţa. Lumea elenă a mers mai departe, umplând abisul dintre providenţă şi oameni prin două căi: a conceput mai întâi zeii însufleţiţi de

conduite omeneşti, i-a coborât din Olimp pe pământ, le-a dat un, iubiri şi patimi, le-a prescris des linuri asemănătoare cu ale noastre. În al doilea rând, a arătat ca posibilă revolta omului contra zeilor, A indicat năzuinţa acestuia de a le fura secretele, de a se substitui lor. Mitul lui Prometcu e prima încercare umanistă în vechea mitologic. Mai târziu, în plin ev mediu, creştinismul a oprit prin atâtea şi atâtea interdicţii progresul atenţiei dată omului. A trebuit să vină Renaşterea şi mai târziu Reforma pentru ca astfel de preocupări să fie posibile. Începuturile unei gândiri naturaliste, care, mai târziu, când va deveni atotputernică, va împiedica şi ca dezvoltarea unei concepţii antropocentrice, a reuşit totuşi, combătând obscurantismul religios şi preparând o concepţie naturalistă

şi mecanicistă a lumii, să dezrobească pentru un timp studiul omului. Din lupta între mecanicismul ştiinţific şi credinţa religioasă a reieşit un câştig pentru umanism.

Cu toată aparenţa contrarie, există însă în însăşi doctrina creştină o scrie de perspective şi interpretări ale dogmei, după care o anumită libertate era câştigată pentru om. În special, gândirea teologică a Sf. Augustin, cu aşa de covârşitoare influenţă asupra gândirci religioase medievale, a consacrai această achiziţie. Prin păcatul originar, omul decăzuse, devenise o fiinţă abătută, rănită. Diavolul îl poate astfel influenţa şi-i poate insufla concupiscenţa, care-l ţine în condiţia sa imperfectă. Dar, în acelaşi timp, omul tinde către perfecţiunea divină. El aspiră către

fiinţa lui Dumnezeu. E posibil acest lucru, Sf. Augustin acordă omului grafia divină prin care el se poate salva. Omul e, ontologic vorbind, tributar existenţei sale pământeşti» dat în acelaşi timp susceptibil» în anumite condiţii» de a urca spre starea divină.

Acordându-i graţia, Dumnezeu acordă omului şi libertate. Căci în deplin liber-arbiiru, el şi/ poate hotărî către calea participării la dumnezeire. Astfel, omul nu se poate mântui singur, prin propria sa iniţiativă, fără ajutorul divin, dar când graţia i s-a acordat, el poate urca treptele perfecţiune! şi ale salvării. „Când afirma în acelaşi timp gratuitatea deplină, libertatea liberului arbitru omenesc când profesa că Dumnezeu arc prima iniţiativă a oricărui bine, că ei dă voinţa şi realizarea; că,

încoronând meritele noastre, el încoronează darurile sale proprii; că omul nu se poate selva singur, nici să înceapă singur opera mântuirii sale şi că el singur nu poate face decât răul şi greşeala şi că totuşi e liber când lucrează sub graţia divină, şi că Înviorat interior prin ea, poate gândi liber acte bune şi merituoase şi că singur responsabil de răul pe care-l face.,» când Evul Mediu profesa această concepţie a misterului graţiei şi al libertăţii, el era pur şi simplu în linia concepţiei creştine pe care o profesa. La apogeul gândirii medievale, Sf. Thomas din Aquino va elabora teologic soluţiile pe care Sf. Augustin le discernuse în marile sale intuiţii contemplative”. 1

Se poate vorbi astfel după unii de un imnnism creştin în plină epocă a catolicismului. Mai târziu, Luther, Calvin

sau Jansenius, prin Reformă, vor veni cu doctrina predestinatei, după care omul rămâne condamnat în veşnicie pe baza păcatului originar, fără putinţă de mântuire. O astfel de interpretare pesimistă, fatalistă, îndepărtează pe om de la o concepţie divină a esenţei sale. Gratia fiind îndepărtată, omul nu mai are de aşteptat nimic de la Dumnezeu, El se întoarce către viaţa pământească, materialistă. Protestant îs mul se întoarce către el însuşi, într-un fel de *antropocentrism* punând pe om în centrul existenţei, Printr-o paradoxală evoluţie, fatalismul reformist creează un umanism individualist, liber de orice influenţă divină. Această atmosferă ajută, prin liberalismul ei, filosofici naturii care se găsea în alte domenii în plină dezvoltare şi, astfel conjugate, ambele sforţări aduc o dezrobire

remarcabilă.

În ordinea socială Evul Mediu înăbuşise orice aspiraţie individualistă. Evul modem, care începe cu libera cugetare de care avea nevoie burghezia în lupta ei de eliberare, afirmă implicit şi începuturile individualismului. Categoria personalităţii opusă societăţii creează o scrie întreagă de tipuri umaniste noi, determinate de individualismul economic cerut de progresele acumulării capitaliste, în primul rând, omul Renaşterii. În locul vechilor tirani, o serie întreagă de condottieri magnanimi întreţin curii de scriitori şi artişti. Exilul şi cosmopolitismul deschid orizonturi largi. Omul multiplu, cuprinzător, „l'uomo universale". În felul lui Pic de la Mirandola, doctor., de omni re scibiiit Danie, despre care Boccaccio ne spune că

unii îl considerau mare poet, alţii filosof, în fine, unii teolog ori om politic, Leonardo, pictor, filosof, arhitect şi om de ştiinţă, devin figurile cele mai cunoscute ale acestui timp.

„Dar orice negustor florentin sau om politic este de obicei im în văl al care vorbeşte amândouă limbile antice Cei mai celebri umanişti trebuie să-l înveţe pe ei şi pe copiii lui *Politica* şi *Etica* lui Aristdi". (Burckhardt) Gimnastica, dansul, muzica, poezia, pictura, fizica şi geografia erau cunoştinţe curente în care foarte mulţi excelau. O nouă concepţie a gloriei apare. Oamenii eminenţi sunt onoraţi, sărbătoriţi în viaţă şi după moarte. Biografia, în care e descrisă viaţa celebrităţilor, devine un gen istoric şi literar foarte gustat în legătură cu aprecierea critică a personalităţilor marcante, apar şi pamfletul, gluma şi

batjocura satirică ca genuri literare, aşa cum le-a practicat de pildă Pietro Arctino sau cum te-a recomandat în preţioase canoane pentru uzul oamenilor de turte. Baltazar Castiglione în vestitul său *Co* Semnul special al florentinilor era de a avea „ochi ascuţiţi şi limbi rele”.

Lectura se completează cu călătorii. Marii descoperitori de continente, „conquistadores 1, portughezi şi spanioli, incită gustul lungilor peregrinări. Orizontul cultural se întregeşte cu cel cosmografie şi etnografic. De asemenea, ştiinţele naturii devin familiare. În timp ce în producţiile literare apar preocupări de analiză psihologică a personagiilor, ceea ce dovedeşte descoperirea omului interior.

Fizionomia omului modem era astfel creată. Mai trebuia ca el să fie opus

societăţii din care făcea parte pentru ca şi contrastul să-l evidenţieze mat bine. Aceasta a fost opera veacului al X VIII-lea francez. Au circulat atunci trei portrete umaniste antisociale: omul natural, omul abstract şi „bunul sălbatic”. Ceea ce apărea ca o primă însemnătate era nevoia de a demonstra că pe deasupra condiţiilor sociale istorice, de moment ori de anumită specificitate, şi în contra lor, fiinţa omenească avea o serie de drepturi imprescriptibile» care ţineau de însuşirea sa de om, pe care i le acordase natura şi care nu erau acordate de societate.

Omul se naşte cu anumite prerogative eterne, inalterabile, pe care nicio tiranic nu i le poate lua. Pentru aceasta, un Grotius, un Johannes Althusius, un Puffendorf au creat doctrina „dreptului natural” * Dar,

pentru ca să devie un subiect al acestui drept suprasocial* era nevoie de a construi icoana însăşi a „omului natural”. Cu aceasta s-au însărcinat Rousseau, Morcily. Mably şi alţii. Acesta e omul independent şi anterior societăţii, omul ieşit direct din mâna naturii, cu drepturi imprescriptibile, fondate pe principii veşnice. Societatea n-a făcut decât să altereze aceste drepturi, să le corupă ori să le suprime. Dar omul natural a preexistat mediului în care s-a născut. El n-are o accepţiune empirică de produs colectiv, ci una aprioricâ*

Omul natural, sfidând astfel condiţiile istorice şi psihologice, devine în concepţia altor gânditori ai aceluiaşi veac *nomul abstract*\Condorcet» Turgot, marile figuri ale Revoluţiei Franceze, de la Danton la Babeuf şi de la Saint Just la M-me Roland,

au crezul într-un om în sine» esenţă teoretică, generalizare raţională a tuturor însuşirilor de umanitate, un om care cuprinde într-însul „ideea” platoniriană de omenie, concept unitar şi invariabil. Când vorbeau de „drepturile omului” corifeii marii revoluţii se gândeau la acest om mereu egal cu el însuşi, indiferent de latitudine ori longitudine* de vârstă, de rasă ori de religie. Contra acestui acces de abstractizare care mutila via) a autenti că, concretă, care a comis orori şi crime în numele unei scheme de om inexistent, şi-a îndreptat Taine marile sale portrete pamfletare din *Les origines de la France contemporaine** în fine, pentru a întări portretul omului natural, în aceeaşi ambianţă istorică, s-a creat, fundat pe.

rapoartele misionarilor iezuiţi, portretul

a ceea ce se chema Munci Je bon sauvage”, sălbaticul blând, inocent, nepercrtit încă de societate, idilic şi paradiziac, incapabil de cruzime, răutate sau perversitate. Cât a fest de autentic acest portret au putut-o vedea aceia care, după această nevinovată propagandă, au luat drumul ţinuturilor sălbatice şi nu s-au mai întors niciodată în patrie.

Era necesar însă să se arate că făptura omenească intră hună şi cuminte în mrejile societăţii; era necesar să se despartă clar şi categoric omul, adică individul, de pretenţiile absorbante ale mediului colectiv.

Omul abstract şi omul natural şi-au dezvoltat veleităţile până la apogeu în timpul romantismului, transformându-se într-o nouă viziune umanistă, aceea a „omului scop în sine”. Această nouă siluetă

omenească a fost schiţată. În liniile ci jene râle, de Kanu „Consideră pe aproapele tău ca pe un scop, nu ca pe un mijloc” înseamnă a recunoaşte un fel de Auvenmltate de Tdrept divin până şi ultimului dintre oameni. Se crea prin aceasta un *prag minimal* al noţiunii de om. Prin faptul că era om, avea dreptul de a fi considerai ca o finalitate autonomă. Cu aceasta, triumful maxim al umanismului individualist era creat. Au venit după aceea paroxismele doctrinei cu Nietzsche. Ibsen sau Cârlylc, care au deschis omului drumuri către eroism, cu veleităţi de suptaspeţă, cu aspiraţii de zei rătăciţi printre oameni. Omul devenea supra-om şi, prin aceasta, părăsindu-şi speţa, o trăda în acelaşi timp.

Antagonismul natură – omenie rămânea însă în picioare. Dezvoltarea uriaşă a

ştiinţelor naturii în secolul al XIX-lea înglobase în explicaţia mecanistă întregul domeniu al ştiinţelor biologice. Descoperirea naturii a dus nu numai la o metodologic, dar şi la o metafizică. Naturismul a devenit pannaturism. Era firesc ca studiul realităţilor omeneşti să fie înglobai în acest imperialism al ştiinţelor naturale. Esenţa omului s-a redus la o contopire* subliniată de mici diferenţe» cu ultimele stadii de evoluţie ale regnului animal.

Pozitivismul şi evoluţionismul, aşa de importante în domeniul filosofic al secolului al XIX-lea, s-au întrecut* într-o teribilă emulaţie, să aducă fiecare contribuţia lor la explicarea minima Uzanţă a omului.

Dar şi aici s-au încercat rezistenţe şi reacţiuni. La interpretările filogenetice şi

ontogenctice s-au opus altele, de ordin sufletesc, ca definind specific omul. Încă din antichitate s-a indicat ca fiind particulare domeniului uman raţiunea şi puterea de gândire. Alţii au atras atenţiunea asupra facultăţii vorbirei, asupra limbajulur alţii, în fine, asupra aptitudinilor tehnice, culturale ori sociale. Vom vedea mai departe, într-un capitol, cât valorează aceste definiţii.

*

Dacă în trecut de ea de om nu s-a putut impune decât atunci când punctul de vedere religios* sociétariat ori sdentist se găseau în dizgraţie, astăzi trebuie să constatăm că* chiar în prezenţa acestor consideraţii ostile* concepţiunea umanistă reuşeşte să se afirme. Ea se poate concilia în sinteze suple şi cuprinzătoare cu ideile care altă dată încercau s-o suprime, în primul rând,

religia, renunţând» pe de o parte, la pornirea ci exclusivistă şi fanatică, a făcut imense concesii laitismului. Rând pe rând, deismul, fideismul, religia naturală, considerată ca un fenomen uman şi pragmatist de la Chateaubriand şi E. Renan până la William James, au pus omul în mijlocul speculaţiilor religioase. Acestea au căpătat fie o semnificaţie de utilitarism social sau naţional, fie un sens de consolare şi înviorare psihică, un excitant stenic pentru decepţiile omeneşti. Fără să mai fie de esenţă revelatoare, religia a apărut, ca şi arta ori filosofia, o operă a omului. Dar mai ales, îndepărtându-se de marile ei ambiţii de construcţie cosmogonică, s-a ajuns încetul cu încetul la o problemă de conştiinţă.

Religia s-a refugiat din univers în

sufletul omenesc, devenind o afacere psihologică. În adâncimile inconştientului ori în crizele conştiinţei, ea şi-a găsit un sediu preferat, Dintr-o metafizică mistică. În care insul uman nu era decât un modest amănunt, ea a ajuns un capitol psihic, sălăşluind în interiorul omepesc. Prin aceasta antinomia „umanism-religie” şi-a modificat cu totul premisele duşmăniei iniţiale.

Aceeaşi îndulcire de raporturi trebdic să constatăm şi în ceea ce priveşte antiteza „ştiinţă specificitate umană”, în danul entuziast şi naiv al începuturilor ci, ştiinţa asimila pe om unei speţe oarecare de animal Mai puţin simplistă, antropologia recentă, cum vom vedea mai departe, arată azi că omul se prezintă cu remarcabile particularităţi anatomice şi fiziologice.

Saltul peste ultima speţă animalică înrudită se face recunoscut printr-o serie importantă de caractere fizice speciale şi printr-o revoluţie de funcţionare a organelor. Fără să rupă seria filiaţiunei care leagă pe om de animal printre multe reziduuri comune, speţa hominiană se caracterizează original prin nenumărate „mutaţii”, adevărate revoluţii fiziologice şi structurale care o deosebesc fundamental de predecesorii săi în scara evolutivă. Nenumărate transformări fizice dau omului achiziţii psihice şi nervoase complicate. În care determinismul natural nu mai poate juca simplu şi rectiliniu.

În fine, încadrarea colectivă actuală nu mai suprimă ca vechile tiranii societariste interesul pentru fiinţa umană. Progresul democraţiei ţi al socialismului ridicarea

standardului de viaţă a omului de jos, lupta pentru dreptatea socială şi pentru libertate ridică pe sclavul anihilat de altă dată într-o fiinţă întreagă, conştientă şi respectabilă. Omul nu mai e un instrument pentru o societate sau un stal dominat şi utilizat de o oligarhic. „Exploatarea omului de către omM e pretutindeni în descreştere. Prin interesul cu care se urmăreşte ridicarea ultimelor categorii sociale la un rang de viaţă demnă, se ridică la un anumit nivel însăşi calitatea de om. K, Marx, în a sa *Heilige Familie*, a arătat că salvând pe muncitori, categoria socială cea mai exploatată, sub care nu mai există o alta mai robită, socialismul ridică implicit şi clasele suprapuse acesteia, deci societatea omenească întreagă. Muncitorul devine astfel „omul tip”, salvatorul însuşi al

colectivi lăţii.

Preocuparea de asigurare a vieţii materiale, a respectului de demnitate, de libertate, de critică ţi autocritică, dezrobeşte prin muncitor însăşi fiinţa omenească. Regimurile de masă combat paroxismele ambiţiei individuale, egoismul acaparator, orgoliul anarhic şi dizolvant, dar asigură nu numai o valoare minimală omului, ci şi o ierarhic a cantităţii şi calităţii muncii ca criteriu de valorificare. În locul drepturilor de moştenire mecanică ele instaurează efortul ţi emulaţia individului, ridicându-i mereu nivelul cultural şi sforţarea în creaţie, 5 c poate vorbi astfel de un umanism socialist. Fără să aspire.

ca în miturile reacţionare, către noţiunea de supraom”, de „erou” sau de – elită 4* se poate întrevedea pentru fiecare

om, în sânul socialismulur asigurarea infinită a dezvoltării sale spirituale. Omul îşi poate amplifica darurile sale omeneşti până la orice potentă. Această idee a umanismului socialist începe să se agile în diferite ţări ale continentului. Un A. Malraux sau J. Guehenno au lansat această noţiune în Franţa, arătând că nu există incompatibilitate între socialism şi dezvoltarea maximă a persoanei umane.

CAPITOLUL II DEFINIŢIA OMULUI

La gloire de l'homme c'est de Se uépensey pour hen.

(Paul Valéry)

Religiile ca şi ştiinţa au fost mereu preocupate de a hotărî cu deosebire locul omului în univers» Mitul genezei porneşte din acelaşi spirit ca şi Descendes fa *omului* a lui Darwin. Descartes, cu dispreţul său

pentru animal ul-maşină, ca şi credinciosul Bossuet, afirmă deopotrivă supremaţia omului. Şi chiar când un suflet pur şi virginal ca acela al lui ŞI François din Assisi se lasă, în blândeţea lui, atras de frăţia păsărilor cerului, el are conştiinţa că prietenia lui pentru animalele necuvântătoare e o bunăvoinţă şi o filantropic.

Superioritatea omului a fost o categorie nediscutabilă pentru genul nostru, încă de la aurora civilizaţiilor. Determinarea precisă a acestei superiorităţi începe ceva mai târziu, odată cu filosofia elenă. Secolul al XIX-lea» obsedat de măsură exactă şi precizare experimentală, a pus vechea problemă a bătrânelor religii, aşa cum a obişnuit să puie toate problemele pe care a voit să le soluţioneze: de jos în sus. Atunci s-

au părăsit o clipă întrebările pretenţioase şi grandomanc asupra specificităţii sufletului omenesc în deosebire de celelalte animale. Biologii s-au hulit urnit să descurce aspectul fizic, anatomic-comparat ori filogenctic al chestiunii. Şi aşa s-a născut antropologia, cu măsurătorile ei de toate felurile. Rezultatele bazate pe un studiu comparativ al transformării organismelor nu sunt de dispreţuit în ce priveşte trupul omenesc asemuit cu acela al broaştei, al câinelui ori al maimuţer în ce priveşte antropologia psihică, adică caracterizarea structurii sufleteşti a omului în raport cu aceea a animalelor, suntem încă la vechile soluţii filosofice şi metafizice indicate de antichitate. Să examinăm un moment aceste câteva soluţii

„Omul e un animal raţional” a spus bătrânul Aristot acum mai bine de două mii de ani Toate progresele omenirii de atunci încoace se fac în jurul descoperirii logice a filosofului grec. Tot ce s-a gândit, s-a descoperit sau s-a combătut până în ultimul secol e în legătură directă ori măcar indirectă cu subsumarea noţiunilor, cu legătura judecăţilor între de ori cu aşezarea lor în silogism* Caracterul specific al întregii ere creştine e redescoperirea raţiunii şi a logicei. Efectele ei practice ori teoretice au fost atunci aşa de comode, aşa de fecunde, încât s-a constituit încetul cu încetul o religie a raţiunii.

Logică, adevăr, realitate au devenit, cel puţin pentru bunul simţ, care culege ceva mai târziu opiniile intelectualităţii, valori sinonime. Omenirea europeană a clădit cu

încredere şi răbdare, timp de se coli, cultul inteligenţei raţionale, pe care. Într-un moment de delir colectiv. Revoluţia Franceză a voit chiar să-l fixeze într-o religie propriu-zisă. Dar în această privinţă „secolul luminilor” nu se deosebeşte prea mult de Bacon, care a combătut un aspect al raţionalismului, adică deducţia, dar a susţinut un altul inducţia Toţi cu preferinţe variate pentru o înfăţişare ori alta, au fost buni cetăţeni ai republicii logice. Că englezii i-au mai adăugat empirismul ori senzualismul, sau Kant criticismul nu înseamnă decât că au completat unele detalii ori că au aranjai lucrurile ceva mai bine.

E lesne de înţeles atunci că* superstiţia raţiunii fiind valoarea supremă, iar, pe de altă parte, omul fiind animalul cel mai

perfect, concluzia fundată cu necesitate va îl că omul e primul animal care gândeşte. Şi definiţia aceasta a intrat în popor. Toată lumea o crede indiscutabilă. Toată lumea, afară de o tagmă mică de cercetători în domeniul psihologici zoologice. Sunt în adevăr animalele lipsite de inteligentă?

În adevăr, trecând peste faptele copios umflate în sensul identităţii onvantmal de către Fabre, Romanes ori Brehm, iată câteva fapte prezentate cu toată grija ştiinţifică. O pisică mănâncă o bucată de carne. Unei gaiţe care stă deoparte şi o priveşte Îi vine poftă. Ca să ajungă la bucata de carne în mod direct, va trebui să treacă peste ghearele pisicii. Atunci găseşte o stratagemă: se apropie şi pişcă puternic pisica de coadă. Când aceasta părăseşte came a întorcându-şi botul către coadă,

gaiţa se repede şi fură carnea. Dacă fabula cu vulpea şi cioara e o poveste, faptul acesta e prezentat ca un document de ingeniozitate inteligentă până şi în manualele de psihologic comparată, iată un altul. Un câine e închis într-o odaie. El ştie că nu poate ieşi afară decât deschizând uşa. Dar aceasta are trei clanţe. Care e cea bună? Singura soluţie e să le încerce pe toate la rând. Şi uşa se deschide. Un cocoş ciuguleşte grăuntele care cad în jurul unei batoze. După un examen minuţios, el descoperă manivela care, apăsată, lasă să curgă grăuntele afară. Şi cu docul o plesneşte ori de câte ori vrea.

Aceste trei exemple sunt prezentate ca fiind de o extremă autenticitate în fapt şi în interpretare.

Nu poate fi vorba aici nici de memorie

asociativa (fiindcă faptul nu s-a repetat, cum e în experienţele cu la biruite, după metoda erorilor a lui Icrkes ori Jennings), nici de instinct, nici de dresaj, E vorba pur şi simplu de inteligenţa propriu-risă, cu toate caracterele ci distinctive.

De altfel, puţini biologi mai fac azi o deosebire absolută între instinct şi inteligenţă Primul e o soluţie tipică, stereotipă, totdeauna aceeaşi în împrejurări analoage. Instinctul nu ştie şi facă deosebiri atvnd când mediul s-a schimbat puţin. Inteligenţa ţine seama de aceste schimbări ale mediului. Instinct şi inteligenţă sunt acelaşi răspuns, aceeaşi soluţie de adaptare, cu deosebire că unul e întrebuinţat în împrejurările omogene, celălalt al unei când drcumstanţele au variat. Inteligenţa e un instinct întrebuinţat

pentru împrejurările în care s-a produs o schimbare în mediu[2].

Animalele superioare au ambele feluri de răspunsuri. Ele întrebuinţează însă mai mult instinctul şi mai rar inteligenţa, fiindcă au mai redusă facultatea de a observa diferenţele şi variaţiile. Omul, invers: e înclinat mai mult către deosebire, diferenţiază şi utilizează mai des soluţiile inteligente. Instinctul e la el ceva mai degenerat. Deosebirea e astfel de grad, de mai mult or mai puţin, nu de calitate, de natură. Cum putem pune atunci graniţa exactă de unde încetează ceea ce e animalic şi începe ceea ce e omenesc? Se poate întocmi o caracterizare distinctivă a omului pe o chestie de doză, de deosebire vagă, cantitativă, pe o stare tranzitorie, în care

2 E. Rebind, Eléments de Biologie Générale, p. 322 şi urm

ambele caractere se întâlnesc şi se pierd unul într-altul?

Azi, când studiul psihologici comparate cu ajutorul conduitelor a permis atâtea lumini care ne arată el facultatea care asiguri omului supremaţia, sau pe care de zidea această superioritate* anume inteligenţa* nu mai e apanajul exclusiv al omului, nu putem holăii situaţia caracteristică a acestuia, bazaţi numai pe această credinţă.

Problema trebuie considerată mai puţin unilateral. Evoluţia de la animal la om nu s-a făcut numai în sensul inteligenţii. Sufletul întreg s-a transformat. Ceea ce constituie omenia, aptitudinea de a fi om. e mai mult decât aptitudinea sa de a gândi. E toată acea ţesătură de afecte, de sentimente nobile ori josnice, de pasiuni, de obsesii, de

complicaţii sentimentale, de credinţe ori de îndoieli, de speranţe, de dorinţe ori de renunţări, cu un cuvânt, structura globală a unui suflet omenesc, cu logica şi contradicţia, cu claritatea şi obscuritatea lui. De ce atunci să mutilăm sufletul în ceea ce e uman, simplificându-l. privind ui unilateral numai în ceea ce prezintă el ca progres intelectual, şi să facem abstracţie de forţele morale inconştiente şi afective?

Aceleaşi obiect în ni trebuie ridicate şi faţă de o altă definiţie acordată omului, aceea care ne spune că e *primul animal care vorbeşte*. Limbajul a fost considerai întotdeauna ca o aptitudine exclusiv omenească. Dacă analizăm bine aptitudinea de a vorbi, ne dăm imediat seama că ea cuprinde două acte mentale principale. Unul constă în a alcătui noţiuni, iar celălalt

în a lega aceste noţiuni prin asociaţie, în mod convenţional, de o serie de sunete exterioare. În ce priveşte prima operaţie, limbajul se confundă cu judecata. Fără abstracte şi fără generalizare nu se pot obţine concepte, adică noţiuni. Vorbirea e înainte de toate o operaţie raţională. A defini deci omul ca un animal care vorbeşte nu înseamnă a4

defini *altfel decât ca un animal* Această de a doua caracterizare e, cel puţin în ce priveşte primul ci aspect, o simplă variantă a celei dimâi şi, ca atare, sufere ca şi aceasta exact de aceleaşi inconveniente şi dificultăţi. Spuneam însă că limbajul conţine încă o operaţie: asocierea unor sunete anumite la unele idei, stări afective ori simple lucruri.

Sub această formă însă – mult inferioară

procesului de ideatic din primul clement al vorbirii –, limbajul se găseşte şi la animale. Aproape toate au fie un limbaj de gesturi, fie unul de strigăte. Expresia directă a emoţiunilor în legătură cu o stare sufletească, prin mimică, gesturi, acţiuni, o au toate animalele. Toate exprimă exterior frica, şi furia. Unele, cum sunt maimuţa ori papagalul, pot ajunge chiar până la asonaţiuni între unele sunete şi anumite obiecte. Fireşte, omul dispune de mai multe asocia ţiu ni decât papagalul care nu ştie decât câteva cuvinte. Progresul uman constă în fixarea convenţională a unor sunete fixe asociate la anumite stări sufleteşti. Dar şi la animale, în număr mai restrâns, anumite emoţii sunt legate permanent de anumite sunete. Emoţiile sexuale la pisări ori pisici, ameninţarea,

foamea sunt însoţite de strigăte tipice. La om, gama e mai complexă, dar atâta tot.

Iscoditor de judecăţi care pun ordine în existenţă şi creator de cuvinte care le dau expresie pentru ceilalţi, omul poate să conceapă lumea oarecum dezlipită de cui său, să priceapă că ceea ce e în afară de el are o realitate proprie. Dar el poate şi mai mult: reuşeşte să proiecteze în afară propriile sale stări sufleteşti, pe care le poate considera ca pe obiecte străine de el însuşi, G, Simmel a arătat cum din fluviul curgător al stărilor noastre subiective se desprind şuvoaie care se îndepărtează de căldura intimă acului nostru. O distanţă apare între ele şi noi. Cu cât această distanţă e mai mare, cu atât le putem privi cu mai multă răceală, cu mai multă indiferenţă sufletească. Perspectiva aceasta

îndepărtată, în care lucrurile, fenomenele ori chiar propriile noastre stări sufleteşti sunt privite fără reacţiuni subiective de puternică coloratură emoţională se cheamă obiectivitate. Sociologul german W. Sombart găseşte, într-o lungă monografic, *omul e un animal capabil de obiectivitate*. y în adevăr, el singur, printre celelalte animale, e în stare ac următoarele trei aptitudini:

a) Capacitatea obiectivării lumii exterioare; b) Capacitatea obiectivării de sine însuşi; c) Capacitatea abstracţiei, adică a creării de concepte.

A crea noţiuni din obiecte concrete înseamnă a le privi nu în raport cu noi, ci în generalii a icalor, abstracţie făcând de dispoziţiile noastre sufleteşti. În relaţie cu lumea exterioară, animalul nu are decât afecte: atracţie, repulsie, ură, iubire. Ea nud

interesează decât într-atât intru cât îi poate folosi ori dăuna. Omul poate să-şi impute tăcere sentimentelor, fie că o împrejurare îi e plăcută ori nu. Tot ce-l înconjoară poate deveni obiect de studiu, analizai şi înţeles în condiţia sa particulară, independent de sentimentele pe care le poate stârni. El însuşi devine pentru el un portret, un om ca şi ceilalţi. Ne explicăm şi comentăm, ne aprobăm ori ne criticăm ca şi cum am fi pentru noi înşine o altă persoană. Animalul nu e capabil de o asemenea atitudine imparţială şi detaşată[3].

Că omul e capabil de proiecţiune exterioară şi de obiectivitate nu rămâne met o îndoială. Dar dacă această caracterizare porneşte din acelaşi impuls intelectualism adică dacă obiectivi lalea nu e privită decât

3 W. Sombarl. l'ara Mcnxhcn. p. 14-16.

ca o aptitudine de a plăsmui concepte şi abstracţiuni şi de a gândi lumea prin de atunci definiţia lui VV. Somburt e susceptibilă şi ca de aceleaşi rezerve făcute mai sus relativ la definiţia după care omul ar fi primul animal raţional

Obiectivi lalea poate însă să aibă şi un alt sens. Ea înseamnă, după cum am văzut, desprindere de instincte, de porniri subiective şi emoţionale, adică autonomie lată de incitaţiile mediului exterior. Dar[4] în acciji caz, obiectivitatea nu e decât un semn, un simptom al unei situaţii mai generale a omului în raport cu mediul fizic, cu natura. Ea nu e decât una din înfăţişările, din atnbutde unei atitudini mai vâsle, caracicnsiică omului. Vom vedea mai departe cum obiectivii alea are alt sens. Ea

4 L von Wwsc. flama turn. p. 7,8,11,11

nu e decât una din particularităţile eliberării omului de subordonarea biologică.

Tot aşa de veche ca şi definiţia raţionalists e aceea care prezintă pe om ca pe un *animal social* (zoon politikon). Ea datează tot de la Arisiot şi se aplică ideii că omul e primul animal care trăieşte în grupuri organizate, sancţiunălf de legi şi dominate de instituţii. Caracteristica lui e participarea activă la colectivitate. În el totul e reflex şi ecou colectiv, individul izolat fiind o pură abstracţiune. Un sociolog contemporan. L. von Wiese, crede chiar că o definiţie abstractă a omului e imposibilă. Omul nu e o substanţă care să poată fi lămurită în sine, El nu e decât un punct de coincidenţă, de întretăiere între condiţii.

influenţe, puteri supraindividuale. Omul nu e decât un suport, un purtător de forţe

sociale care-şi dau întâlnire în el. Ca individ, fiind o abstracţiune, el nu poate fi definit. El nu poate fi înţeles decât relaţional, adică pus în funcţiune de alţi oameni şi de condiţiile care-l înconjoară1.

Cercetările recente resping hotărât ideea după care omul ar fi singurul animal social. Nu există niciun animal care să trăiască singur, chiar dacă n-ar û decât grupul familial. Păsările trăiesc în stoluri, mamiferele. În cârduri, peştii, în colonii, himenopicrele, to societăţi mai mult ori mai puţin organizate, ca la furnici sau albine. Unele societăţi animale cunosc, aşa cum a arătat Brehm. Fabre. Romanes, Espinas ori Alverdes, colectivităţi organizate, cunoscând principiul diviziunii muncii, al sancţiunilor penale, al ierarhiei sociale. Vechea afirmaţie aristotelică e dezminţită

de toate observaţiile exacte. Ea nu merită să ne oprim mai mult în respingerea ci categorică.

Caracterizările intelectualele au început a cunoaşte oarecare dizgraţie, o dală cu predilecţia modernă pentru pragmatism şi misticism. În locul divinităţii raţiunii, neaiterată decât de prea puţine critici până acum câteva decenii, s-a instaurat o alta: acţiunea. Bergson, James au arătat, cu prea multă claritate poate, că omul e un animal interesai şi sagace. Nud preocupă nimic altceva decât adaptarea practică la mediul înconjurător. Dar ajustarea sa la ambianţă sau a acesteia la trebuinţele sale nu se poate face prin idei ori prin speculaţii teoretice, Filosofii! e caută şi preamăresc rolul raţiunii, dar nu-i cunosc adevărata semnificaţie. Inteligenţa omenească e,

înainte de toate”.

cum spunea Bergson* Je meilleur moyen de se tirer d1 affaire”, adică cea mai ingenioasă soluţie la o dificultate practică. A fi inteligent înseamnă a reuşi, adică a avea succes, sau, cu alte cuvinte, a învinge.

Din acest punct de vedere* omul se găseşte încadrat în evoluţia biologică a vieţii Totuşi el se deosebeşte prin ceva de celelalte vieţuitoare. Pentru a-şi adapta mediul, el nu se mulţumeşte numai cu mijloacele directe pe care i le-a dat natura, aşa cum sepia utilizează cerneala, şarpele otrava, sau taurul coamele.

El prelungeşte prin iscodiri artificiale moştenirea naturală. Omul nu se foloseşte numai de corpul său, care e slab, ori de mâinile sale, care sunt ceva mai abile. El creează instrumente. Omul practic, „homo

faber”. e primul animal care ştie să fabrice. Plugul, roata, maşina, focul sunt prelungiri, fireşte ale mâinilor sale. Dar ele sunt adăugiri subtile ale unei ingenioase adaptări practice. Prin această prelungire a puterii sale fizice în instrumente fabricate, omul înscrie o puternică deosebire între el şi celelalte animale. Nu perfecţionarea inteligenţii logice îl distinge de restul naturii, ci mai ales abilitatea sa tehnologică, dibăda sa practică, care-l face să-şi alieze natura neînsufleţită la scopurile sale.

Noţiunea de „homo faber” nu face însă decât să înlocuiască o superstiţie cu alta. Crearea de instrumente de luptă nu e caracteristică exclusiv omului.

Alianţa materiei inanimate pentru a-şi face dintr-însa clemente folositoare vieţii o cunosc o bună parte din animale.

Construcţia cuibului, a casei, a vizuinii cu demente luate din natură o obişnuiesc şi furnitile, şi albinele, şi castorii, şi încă alte multe animale. Maimuţele se servesc în apărarea lor nu numai de puterea muşchilor ori de dinţi, dar chiar de crengi de copati ori de bolovani de piiira, pe care-i năpustesc asupra inamicilor (W, Köhler). Vom vedea cum omul ridică puterea de construcţie la un nivel ridicat. Dar aceasta în sens general. Nu e vorba numai de fabricaţie, în faţa acestor definiţii care caută să prezinte omul ca o perfecţiune a serici animale, ea având doar un atribut de adaptare la mediu în plus, un alt grup de definiţii, pornit de la cercetători recenţi, caută să stabilească condiţia sau măcar tendinţa de independenţă a omului în raport cu mediul. În ultimii ani, o serie abundentă de

cercetători s-au învârtit mai mult ori mai puţin în jurul acestei idei, oferind definiţii foarte înrudite. Ei pleacă de la concepţia că omul nu e robit ambianţei, ca clementele naturii nu curg direct prin el, ci că dimpotrivă, specificul omului constă în faptul că el se opune influenţei fascinante a mediului înconjurător.

Într-o voluminoasă lucrare, Arnold Gehlen arată că omul, fiind o fiinţă slabă din punct de vedere al superiorităţii organelor sale, caută să supiccze, să completeze această inferioritate de speţă debilă prin reacţiuni proprii. El e animalul capabil de a lua adică de a transforma şi combate datele realităţii, în loc să se supună[5]. Înrudită cu această definiţie e aceea a lui Max Scheier, care face din om o fiinţă opozantă

5 A. GcbJen, Der Mensch, setae Natur un it seine Stellung in der Welt, IW).

condiţiilor de viaţă exterioară. Trecând în revistă toate funcţiunile psihice de adaptare ale animalului, de la tropism la instinct şi de la acesta la asociaţie şi memorie, el le prezintă ca dependente de incitaţiile venite din afară, influenţate de prin sugestie şi imitaţie, până la un fel de paralizie somnambulică a oricărei veleităţi de voinţă de rezistenţă. Omul singur rezistă şi se opune* El este primul animal care ştie să spună nu (Der Neinsagenkönner), El nu ascultă numai de ml eresul vital sau de plăcere. Opunându-se, el poate fi principial ascetic1.

Situaţia sa de opozant îi permite să creeze o lume a sa. Desprins de natură, el îi pune în faţă o creaţiune proprie, conştiinţa sa. Funcţiunea acesteia e tocmai căutarea adevărului pe deasupra instinctului

vitalăpre a-şi apăra viaţa. Îşi creează o serie de ficţiuni ajutătoare, de mituri consolatoare, printre care trebuie să punem în primul rând religia. Speriat de luciditatea conştiinţei, omul încearcă să se amăgească. El devine: animalul care se minte pe el însuşi" Fapt e „e! fun conflict se naşte între instinctul de ficţiune al vieţii care se apără şi instinctul cunoaşterii, care risipeşte toate negurile inventate de o anumită plăsmuire1. Astfel, funcţia principală a conştiinţei, facultatea eminamente omenească e aceea de a tulbura şi dizolva impetuozitatea vieţii. Între suflet, expresie a vieţii psihice primitive, pe care-l au şi animalele, şi conştiinţă (... Geist"), pe care o au numai oamenii, se iscă un teribil conflict. Aceasta din urmă usucă şi degenerează pornirea vitală.4

Fără a accepta concluziile ultime ale acestor cercetări, aşa cum vom arăta în concluzia acestei cărţi, ele ni se par a pleca de la un punct de vedere just.

x A tălmăci omul numai de jos în sus, a-l reduce la scara animalităţii în care se găseşte asemănător, dacă nu identic cu celelalte vieţuitoare înseamnă cel mult a arăta ceea ce e *comun* între om şi animal, dar în niciun caz ceea ce e deosebit» E ceea ce făcea Taine în critica literară, cu faimoasa sa teorie a mediului, indicând părţile identice între un scriitor şi ceilalţi. Metoda aceasta era necesară pe la mijlocul secolului trecut Tcândpiritualismul, creând o autonomie absolută a sufletului, crea pentru el o realitate separată. Era necesar al unei de a stabili filiaţia continuă de la animal la om de jos în sus. Această înrudire

fiind însă acum stabilită, problema care se pune e de a arăta ceea ce e diferenţial între omenie şi animalitate. Dacă omul reuşeşte în adevăr, într-o măsură oarecare, să fie altceva decât animalul, e tocmai fiindcă învinge biologia, adică depăşeşte prin ceva animalitatea.

Senzul evoluţiei umane e o continuă desprindere, o anumită eliberare de necesitatea imediată a condiţiilor exterioare. Omul se retrage şi se închide în el încetul cu încetul. Ambiţia sa e de a deveni o insulă izolată la care nu ajung decât unele chemări – acelea pe care vrea să le asculte el. Spre deosebire de organismele inferioare, care nu cunosc decât religia pur mecanică a reflexului între ele şi natură, până la instinct, care e şi el o anumită robie, omul reuşeşte să rupă

această sclavie. El domină mediul exterior printr-o viaţă puternic interioară. Pentru prima oară apare în structura lui sufletească eul şi conştiinţa, cu scrupulele, remuşcările şi aspiraţiile sale, orgoliul omenesc se izolează şi trăieşte o viaţă proprie, departe de ordinile brutale ale unei naturi inerte. Omul îşi construieşte în ci o a doua lume lot aşa de bogată, dacă nu mai bogată, cu probleme şi orizonturi noi, şi el poate trăi adesea numai într-însa şi printr-însa, inventând ştiinţelei tehnicile, economiile, moralele şi artele. Aceasta e o revoluţie psihică, „mutaţia psihică”, necunoscută seriei zoologice.

Dar eliberarea omului de poruncile tiranice ale mediului nu se efectuează numai privi în domeniul gândirii, al cunoaşterii, ci nu mai lucrează cu asociaţii

ori cu instincte. Cu ajutorul judecăţii, el poate anticipa, Nietzsche a spus: „omul e animalul care poate făgădui”[6]. Ghicind mai dinainte, „numai cu propriile sale mijloace, ceea ce se va întâmpla, el săvârşeşte independenţa şi autonomia sa. El nu mai e ţiniuii, fascinat de ceea ce îl înconjoară, aşa cum e insecta de lumină sau fiara de pradă. Virtutea omului e prin excelenţă aceea de a crea. El nu copie prin imitaţie, ca animalele în cazul dresajului, anumite acţiuni sicrcolipe. Cum observă cu drept cuvânt Max Sehe ler, omul nu are faţă de mediu o atitudine extatică. „Animalul trăieşte în ambianţa sa extatic, ca şi melcul în casa lui, a cărei structură o poartă cu dânsul oriunde merge.441

El nu se poate izola, nici opune mediului

6 Mau Sdw kr. Dit Sonderstellung des Menurhen, m colecţia „Mensch und Erde“, p. 1<*5 ţi IW (Titlul sub cuc a apărut ultima lucrare a lui Max Sehe kr. tn IWN, erte Die Steifung des A'ti»nas. n, c<l)

Legat de împrejurările exterioare, la care răspunde imediat şi mecanic, numai în ce priveşte conservarea sa, animalul nu poate considera decât un mediu *limitat*. Acesta se interesează strict atât cât îl privesc trebuinţele sale organice. Omul, creând şi alte trebuinll consideră în ştiinţă, filosofic ori artă lucrurile şi sub o prismă dezinteresată* lărgeşte mult orizontul său, adesea până la proporţii infinite.

Cum vom vedea mai departe, evoluţia sufletească a omului nu se efectuează numai ca un răspuns reflex ori mecanic la excitaţiile care-i vin din afară, ori la o de care le trimit dinăuntru trebuinţele sale organice. Omul se autonomizează imediat şi de imperiul acestuia. Fără îndoială, animalitatea din el persistă. Ea îl ajută să se adapteze, să poată trăi, şi încă să poată trăi

mai bine. Dar, paralel cu această funcţie pe care o are în comun cu alte vieţuitoare, o alta se formează alături, funcţie care îi dă tocmai caracterul său de om.

Omul raţional, ca şi „homo faber\ ca şi omul locvace ori social sunt viziuni parţiale ale realităţii omului. Prin aceste caractere el nu s-ar izola în sânul naturii. Alte aptitudini marchează cu o ştampilă definitivă rangul omeniei sale.

n

Din consideraţiile critice de mai sus, calea către determinarea unei calităţi particular omeneşti se găseşte deschisă. Filosofiile care studiază sau preamăresc „Viaţa”, acele imnuri nostalgice către „elanul vital”, nu ne vor da nicio soluţie. Calea tocmai contrarie ne e indicată.

Cu cât înaintăm în scara zoologică, cu

atât instinctul de conservare e mai puternic. La început, la animale, ca şi la omul inferior, asigurarea existenţei constituie unica” exclusiva preocupare. Nicio abatere cât de mică, nicio tendinţă cât de uşoară către acest lux suprem care e distracţia faţă de nevoile noastre vitale. Urgenţa, impetuozitatea lor copleşesc organismele inferioare. Totul se întâmplă în Unic dreaptă, într-un mecanism foarte simplu, ale cărui piese sunt perfect ajustate, fără de greşeală posibilă, între aceste faze biologice şi aceea a omului, se interpune o radicală deosebire. Dependenţa de instincte şi nevoi nu mai e aşa de strictă. Omul poate privi cu imparţialitate propria sa soartă, adică reuşeşte să se privească pe el însuşi rece, fără părtinire, ca pe un obiect oarecare.

Apetiturile şi instinctele violente sunt

oprite sau privite în desfăşurarea lor, ca fenomene demne de curiozitate. Omul încearcă să se cunoască, se domină, fură instinctului de conservare o parte din energia sa, sustrage clanului vital şi interesului subiectiv o bună porţiune. Curentul vieţii e mai slăbit Dar omul, pentru prima oară în istoria evoluţiei spetelor, e capabil şi de mai mult: el poate anihila însăşi viaţa din el cu voinţă conştientă şi cu matură reflecţie. Pentru întâia oară un organism se abate astfel de pe linia dreaptă a interesului vâtal Din punct de vedere biologic strict, omul e primul animal absurd, voiesc să spun, singurul, căruia i se întâmplă să meargă contra instinctului de conservare

Câteva observaţiuni caracteristice mentalităţii omeneşti ne vor lămuri.

Se poate întâmpla animalelor să se omoare din greşeală. O căprioară alungată se zvârle în apă ca să scape şi se îneacă. Unii observatori ai psihologiei animale pot afirma că scorpionul atacat, cuprins de panică şi poate de teroare, îşi înfige pumnalul în cap şi se autootrăveşte. Aceste cazuri sunt exemple de erori ale apărării instinctive. Animalul cuprins de spaimă greşeşte, se zăpăceşte, îşi pierde cumpătul şi adesea se distruge în loc să se conserve.

y Sinuciderea ca un act de opţiune conştientă şi deliberat voită, ca o soluţie preferată, faţă de o viaţă nesuferită, e un act specific omenesc. Nu există precedent

Vijţi la aarul privinţe. G. Simmel, *Philosophische Kultur*, p. 17.

la animal. Oricare ar fi suferinţa lui, niciodată acesta nu-şi va curma firul vieţii,

oricât de mizerabilă, oricât de chinuitoare ar fi aceasta. Îndărătnicia năzuinţii de a trăi cu orice chip dă animalului o purtare somnambulică în această direcţie. Un câine lepros, bătut cu pietre de copii, mort de foame pe sub garduri, va prefera totuşi să trăiască. Numai omul îţi poate permite să aleagă între a fi şi a nu fi, numai el îndrăzneşte să săcăluiască printr-un singur gest izvorul vieţii, voinţa oarbă de a trâly

Acest act radical contra vieţii e relativ rar. Altele mai benigne, care nu desfiinţează complet sursa vitală, dar o micşorează treptat, sunt cu mult mai frecvente, iată de pildă anumite intoxicaţii. Omul ştie perfect că opiumul, alcoolul, haşişul, morfina îl distrug, şi, cu toată luciditatea, încă din timpuri imemorabile, asiaticul ia opium, indianul din Perú mestecă frunze de coca

ori de kola, europeanul e ori tabagic ori alcoolic. El oferă printr-o iluzie trecătoare o sinucidere deghizată. Ce face în timpul acesta instinctul de conservare? El e îngrămădit, înăbuşit undeva şi poruncile lui sunt neglijate şi neascultate.

S-ar putea obiecta acestor practici că presupun o dezagregare a maşinci biologice, o oprire a mecanismului vital. Se sinucid ori măcar ingurgitează-stimulente deprimaţii, ale căror funcţiuni psihice sunt degenerate. Un om peţfect sănătos nu recurge la astfel de consolaţiuni chimice, nici nu-şi suprimă el însuşi viaţa, De ce să fundăm atunci caracteristica omului normat pe fenomene patologice? E uşor de răspuns însă că aceste obiceiuri sunt destul de generale ca să fie anormale. Apoi ele au apărut întâia oară la om. Aceasta înseamnă

că sunt strâns legate de structura omului, de alcătuirea lui sufletească, din moment ce animalele nu le cunosc chiar când sunt bolnave: că sunt un efect al unor aptitudini care aici s-au realizai

Întâia oară, nu în altă parte. Aceste practici fac parte din natura omenească fiindcă sunt presupuse în ea, fiindcă sunt rezultatul lor.

Fără să ne oprim la aceste aspecte care pot fi considerate ca morbide, n-avem decât să trecem la o serie întreagă de alte practici caracteristice tuturor oamenilor, fără distincţi une. De la canibalul care locuieşte platourile Australiei Centrale şi care crede în totemism şi până la omul civilizat, adept al unei secte creştine, toate riturile religioase presupun sacrificii şi ascetism. Budismul merge aşa de departe, încât

printr-o înăbuşire lentă a tendinţelor şi dorinţelor, printr-o comprimare asfixiantă a vieţii, îşi prepară credinciosul către trecerea în neant, în Nirvana. Riturile totemice recomandă şi adepţii primçsc fără protestare mutilări, scrijălări, amputări de braţe, posturi îndelungate, sacrificii pe ruguri, autodafeuri pentru fecioare ori copii etc, etc. Secta scopiţilorccre desfiinţarea procreaţi ei suprimând însuşi izvorul vieţii Moloch cerca copii. O altă sectă rusă îşi încerca credincioşii ce rându-le să intre în foc şi să se consume lent. Închipuiţi-vă ascetismul miilor de anahoreţi creştini care dormeau pe spini, se flagelau, îşi interziceau comerţul sexual, beau apă şi mâncau rar puţină pâine, ca să distrugă în ei orice impulsie vitală. Toate religiile pretind anihilarea sau măcar Împuţinarea

torţei vitale. Şi totuşi ele au fost considerate atâta vreme ca unicul remediu.

Creştinismul merge direct contra oricărei afirmări prea puternice de energie. El prigoneşte toate succesele, puterea, ca şi frumuseţea, sănătatea, ca şi averea. Toată tabla de valori, pe care omenirea a alcătuit-o în deplin acord cu succesul ascensiunii vitale, a fost sistematic şi metodic combătută de creştinism. Niciodată nu s-a înregistrat în istoria civilizaţiei o mai mare victorie contra imboldului către viaţă. Hid o religie n-a combătut mai radical instinctul de conservare şi n-a însemnat un mai mare triumf contra voinţei de a trăi. Şi niţi un fondator de religii n-a fost considerat totuşi mai uman ca Crist

Din punct de vedere strict biologic, creştinismul a însemnat un maximum de

absurditate. E explicabilă astfel furia anticreştină a unui filosof ca Nietzsche, care vedea în a sa *Witte zur Macht* idealul suprem al evoluţiei omeneşti.

Nietzsche a denunţat degenerarea şi decadenţa. El a arătat civilizaţiile ca perverse, fiindcă încurajau prin morale ascetice ori molâi închirci rea genului omenesc. Fiindcă punctul său de vedere pornea direct de la biologie, toate valorile umane: fraternitatea, mila, abnegaţia, renunţarea i se păreau viţii de amurg. Nietzsche situa omul în seria animalică, îl identifica cu speţele zoologice anterioare lui şi-i cerea numai o perfecţionare de viaţă în plus. Era visul unui bolnav pe care-l rodea nostalgia sănătăţii depline, a energiei maxime. El nu putea înţelege că ceea ce e uman nu poate fi zoologic şi că rostul

omului pe această planetă trebuie căutat exact la antipodul acestei concepţii. Opunându-se mereu realităţii prin acel nu cu care înfruntă mereu existenţa – omul e – după cum spune Max Scheier – fiinţa care, apăsându-şi şi reprimându-şi impulsurile şi tendinţele şi refuzându-le mereu, se comportă principial ascetic

Cei care nu simt niciun fel de tendinţă către religiozitate ne vor putea întâmpina spunându-ne că cele de mai sus nu-i privesc. Acestora le vom aminti o altă formă a absurdităţii biologice din om. Anatole France spunea undeva că dacă intelectualii s-ar înmulţi, lumea ar merge cu siguranţă către pieirea el Fiindcă, de fapt, ca să

„Max Scheier, op, *dl*, p. 210.

completăm aforismul scriitorului francez, ce înseamnă a fi sau a privi prin

prisma intelectuală lumea? înseamnă pur şi simplu a desfiinţa trebuinţele vitale şi a le înlocui prin reprezentarea lor.

În loc să mănânci, să faci dragoste, să lupţi. Înseamnă a te închipui mâncând, iubind, luptând. Intelectualul înlocuieşte viaţa cu imaginea ci, trăind-o mental, interior, anticipat.

Cărturarul deprins cu gândirea, cu cititul, cu viaţa interioară e ca planta de seră pe lângă floarea de câmp.

Şuvoiul vieţii se debilitează şi scade prin lipsă de funcţiune. Senzaţiile şi acţiunile dispar, fiindcă sunt înlocuite de reprezentări. A crea idei înseamnă a rupe contactul cu realitatea, a idealiza, a te comporta gratuit, inactual – căci ideea e eternă –, a nu ţine seama de cerinţele concrete şi imediate. Dar prin aceasta

neglijăm condiţiile realităţii cu care nu mai suntem în strânsă legătură, ne îndepărtăm de adaptarea la prezent. Filosoful francez Jules de Gaultier a arătat concludent antinomia care există între instinctul de cunoaştere şi instinctul vital[7]. Ceea ce câştigă cugetarea şi cunoaşterea pierde viaţa. Priviţi-vă şi cercaţi să vă analizaţi când faceţi ceva: cu siguranţă că actul va fi făcut mult mai prost. Sporul de gândire şi analiză e invers proporţional cu cel de spontaneitate şi putere. Pe alte căi ajungem la aceleaşi concluzii: intelectualitatea e o scădere a vieţii. G. Simmel a arătat că viaţa, ca să se poată cunoaşte pe ea însăşi, trebuie mai întâi să se amorţească, să se omoare. Pentru ca să se studieze, ea trebuie să abată din cursul ei o şuviţă importantă, care să nu

7 G, Smirnei. Philosophische Kultur Der Bcţriit und die Tragödie det Kultur, p. 223 ţi urm.

facă nimic decât să observe. Dar

1 Juki de Gaultier. *De Kam à Nicuxkr*, v. Şi L Klage, op. cit. p. 79 ţi urm.1; 183 ţi urm această şuviţă e pierdută. Ca să se ridice deasupra ci, viaţa trebuie să-şi oprească cursul.

Cultura omcocască nu se poate obţine decât a tund când valorile noastre subiective, adică creaţiunile noastre individuale, sunt proiectate departe de noi, obiectivate în afară, aşa ca să fie valabile şi pentru alţii Fără o anumită distanţă între ele" şi noi, nu poate fi vorba de o adevărată cultură, d cel mult de o cultivare diletantă. Dar această îndepărtare a creaţiunilor, credinţelor ori sentimentelor noastre de noi, această distanţare le lipseşte de căldura, de intimitatea pe care le-o dă mereu cui nostru, Proiectându-le departe de noi, ca să

le obiectivăm şi să le facem accesibile social, le îndepărtăm de seva pe care le-o insuflăm, le transformăm în lucruri moarte. Orice cultură conţine în ea această tragedie: ori rămâne subiectivă, şi aluna nu se poate valorifica şi exprima, ori tinde către obiectivitate, şi a tund îşi laie cordonul ombilical care o leagă de viaţa ce putem să-i insuflăm, se sclerozează, se osifică şi moare Iată deci că şi din acest punct de vedere intelectualismul nu se poate constitui fără să aducă concomitent cu el o criză de vitalitate. Şi totuşi, de când există omenirea, cărturarii şi cultura au fost preamăriţi şi salutaţi ca valoare supremă.

Dacă trecem din domeniul intelectual în cel moral, aceleaşi constatări se impun: instinctul de conservare e din ce în ce mai părăsit. Aproape toate virtuţile morale

superioare sunt astfel alcătuite încât interesul nostru individual scade. Ce înseamnă de pildă sinceritate;! deplină? înţeleptul Mr. Berge ret spunea că a cere unui om să fie complet sincer e ca şi cum i-ai cere să iasă în pielea goală pe stradă, adică să-şi arate toate defectele şi neajunsurile corpului, şi în plus, să nu se poată nici măcar 1

apăra de intemperii. Omul perfect deschis renunţă la toate măştile care îl arată furios când nu e* calm când e încă şi mai puţin* la toate acele minciuni şi artificii care ne susţin în lupta pentru viaţă Omul care nu vrea să joace cât de puţin roluri e complet dezarmat. Măştile sunt absolut necesare pentru a înşela adversarul, A le combalc înseamnă a le oferi victimă încă de la început. Simularea pentru om e ceea ce e

schimbarea culorii pentru cameleon* E una din subtilităţile caracterului care ştie să înşele ca să poată triumfa, y

Dar dreptatea supremă? Cel ce o preconizează cerc oamenilor să se micşoreze în pretenţiile lor, să-şi reducă extenziunea vieţii lor astfel ca să facă loc şi altora. Omul care vrea să fie drept e acela care-şi sacrifică drepturile sale* adică omul care fund puternic se face slab, se automutilează. Dar *eroismul* sau *curajul*? E Înfruntarea pericolului, expunerea directă a vieţii sau măcar a fericirii pentru o abstracţiune, pentru o ipoteză sau pentru o himeră.

Acolo însă unde se învederează mai bine fenomenul absurdităţii e în gustul pentru Această calitate presupune un antrenament, un exerciţiu de înăbuşire zilnică a tuturor

punctelor de vedere de amor propriu, de interes, de avantaj. E o sistematică, care se obţine cu aceleaşi mijloace şi cu o practică tot atât de îndelungată ca şi Nirvana budistă; o anihilare metodică a eului şi a ambiţiilor sale. E o transformare completă a obiectelor şi persoanelor din jurul nostru din *mijloace* pentru prosperitatea sau conservarea noastră în *scopuri* de cunoştinţă; e o intelectualizare excesivă a lumii, după care toiul se transformă în obicei de logică.

Între noi şi lucruri se taie acea legătură care provoacă o atitudine. În lipsa acesteia* lucrurile ne apar amorţite, fără virtuţi interesante pentru viaţa noastră, simple fantome transformate în obiect de curiozitate ori de studiu, Prin aceasta1 fireşte, legăturile nöastre cu realitatea sunt

cu mult lărgite. Ele nu se mai reduc numai la ceea ce ne profită sau ne ameninţă. Întregul mediu devine obiect de contemplare.

Dacă e adevărat că omul e un animal absurd, dacă e adevărat că perfecţiunea sa mult glorificată se întoarce contra vieţii sale, se pune întrebarea dacă nu cumva aceste progrese vor fi plătite, mai devreme ori mai târziu, cu însăşi existenţa noastră. Nu cumva subtilizându-ţi şi afinându-şi sufletul, omul merge către degenerarea sa totală? Astăzi, oamenii din speţa superioară sunt puţini. Rămân încă mulţi în care domină animalul, Dar ce va deveni speţa noastră mâine, când întreaga omenire se va umaniza? E permis să arborăm un pesimism total, consolându-ne cu celebra butadă: „après nous le déluge”? Sau poate această

opoziţie făcută vieţii are un senz ascuns şi o utilitate deghizată? Credem că da şi vom încerca îndată să indicăm ipoteza noastră. Omul pune vieţii din el o clipă zăgazuri, nu se lasă târât de şuvoiul ei. Bărbăteşte, îi rezista. Dar aceste zăgazuri nu urmăresc suprimarea vieţii, ci perfecţionarea ei.

CAPITOLUL III

DATELE ANTROPOLOGIEI FIZICE I

Studiul pozitiv al problematicei umane s-a mărginit până acum două decenii la determinarea şi explicaţia somatică, constituind o ştiinţă aparte, ramură a anatomiei comparate, antropologia. Datele specifice ale corpului omenesc, singura realitate ce trebuia avută în vedere, s-au sprijinit copios pe resursele acestei noi ştiinţe. S-au confruntat astfel cercetările relative la structura fizică a animalelor

superioare, ultimele în scara zoologică, cu particularităţile anatomice şi fiziologice ale corpului omenesc, O serie de rezultate foarte interesante au fost consemnate în urma acestor compamţiuni. Plecând de la postulatul că omul e şi ei un animal, unul ceva mai complicat, râvna acestor cercetări s-a îndreptat către găsirea a ceea ce e comun între om şi fauna cea mai apropiată de ei s-au căutat şi găsit în bună parte nenumărate probe care arată cu certitudine înrudirea noastră cu strămoşii mai depărtaţi, în general cu speţa primatelor şi în special, cum indicase Darwin, cu lumea simiescă, care a precedat primii antropoizi. Aveau mai mică importanţă, fără îndoială, deosebirile, diferenţele dintre noi şi ultimele animale din care ne tragem, adică clemenţii] particular, specific, chiar din

punct de vedere fizic, care ne aparţine în mod propriu şi exclusiv. Rezervând un capitol descrierii şi filiali unu raselor între ele, antropologia şi-a rezervat un al doilea, şi încă unul mai însemnat, demonstrat iun ci migăloase şi răbdătoare a originel noastre imediate.

Toate aceste investigaţiuni se bazau neîndoielnic pe ipoteza transformismulur fie sub forma modificărilor produse în evoluţia speţelor prin influenţa mediului, ca în lamarckism, fie sub forma selecţiei naturale a speţelor mai înzestrate în lupta pentru viaţă, ca în darwinism.

Cu toate rezervele şi nelămuririle pe care aceste două scrii de ipoteze le lasă încă persistente, nenumărate probe indică azi, cu certitudine, adevărul lor cu toată discuţia care urmează şi acum, mai înverşunată ca

oricând. Între lamarckişti şi Darwin ic ni şi între cei care admit sau se îndoiesc de veracitatea transformismului în genere, în linii mari, ipoteza transformistă n-a putut fi înfrântă sau înlocuită cu altceva mai fecund ca explicaţie.

Dovezi ineluctabile sunt oferite ipotezei transformiste din toate părţile. Din toate acestea, acelea care ne vin din embriologic sunt din cele mai concludente. Două embrioane de vertebrale foarte tinere sunt aproape identice. Foc tuşul uman la începutul formării sale prezintă, ca o înrudire cu lumea peştilor, patru fante branhialc. Din punct de vedere al circulaţiei, acelaşi foetus uman conţine, la început* tubul cardiac al amfioxului, apoi inima biloculată a peştelui, apoi inima cu trei cavităţi a amfibienilor şi, în fine, inima

cu două auricule şi două ventricule a mamiferelor. La fel, rinichii. Înainte de formarea definitivă a aparatului nostru renal, embrionul omenesc are un mesonefros, rinichi de amfibian. Şi apoi un prone fros, rinichi de peşte.

Dacă legea formulată de Hacckcl, după care „ontogenia repetă filogenia”[8], n-ar fi adevărată, dacă viaţa foetus ului n-ar fi rezumatul rapid al istorici zoologice anterioare omulur cum s-ar putea explica toate aceste faze, etape preparatorii, care amintesc viaţa animalelor ce ne-au precedat în scara evoluţiei?

Anatomia comparată nu e nici ca mai săracă în varii dovezi pentru concluzie. Privite astfel, diferitele specii ne apar ca verigi legale succesiv şi progresiv pe acelaşi

8 In text: „filugcdi* repeţi omogeni*" (n. red.).

lanţ. Se începe cu formule simple şi se sfârşeşte cu cele mai complicate, lotul formând o perfectă continuitate. Nu s-ar putea explica, de pildă, fără ipoteza transformistă, prezenta aceloraşi oase în laba unui mamifer. În aripa unei păsări sau la mâna omului. O scrie întreagă de organe – reziduuri parazitare-ar fi iarăşi greu de lămurit altfel decât sub prisma evoluţionistă, aşa cum sunt de exemplu micile picioare rudimentare la un şerpi, ped une uleie oculare la crusuccii care şi-au pierdut ochir apendicele vermicular, coccysul etc, în fine, paleontologia vine în al treilea rând cu contribuţia sa. Prezenţa fosilelor coincide în anumite straturi cu evoluţia geologică în care au trăit pe rând anumite speţe* în ordinea complexităţii lor. Aşa, reptilele nu se găsesc decât în

straturile depuse până la finele erei primare, păsările. În cele din era secundară, mamiferele, în terţiar.

Dacă însuşi Cuvier cu fixismul său ar asista azi la atâtea probe n-ar putea da o altă interpretare evoluţiei speţelor. Fiindcă ce s-ar putea pune în loc? Ipoteza unor apariţii succesive prin generaţie spontanee? Sau ipoteza lui Bergson după care creaţia spetelor n-a fost succesivă* evolutivă, ci explozivă, fiecare din ele fiind proiectată de la început întf o direcţie oarecare, dar toate pornind dintr-o matrice comună, care a fost materia vie. Acestea pot fi ipoteze mai mult ori mai puţin ingenioase. Niciun fapt bine studiai nu sta în ajutorul lor. O scrie de fapte pot rămâne neînţelese în ipoteza transformistă cu ambele ci variante, lamarckism şi darwinism. Dar în celelalte

două ipoteze, majoritatea faptelor ar rămâne în afară de elet neîncadrate în vreun sens oarecare. Nu e mai puţin adevărat, cu toate acestea, că doctrina transformistă se loveşte de serioase dificultăţi. Astfel, anumiţi biolog iştr adversari ai acestui sistem, nu neagă va naţiunile posibile ale speţelor animale, „dar nu le admit exclusiv decât putând să producă forme puţin diferite unele de altele, speţele unui acelaşi gen, ale unei familii, ale unui acelaşi ordin. Originile marilor grupuri ale regnului animal rămân pentru noi nedesluşite şi, dispreţuind ipotezele prea îndrăzneţe, prin care s-a crezut că se poate strica geneza speţelor, rămânem cel puţin în îndoială”.

…” Nu putem cunoaşte şi nu vom cunoaşte niciodată origina reală a marilor

grupuri biologice ce se pierd, cea mai mare parte, în noaptea perioadelor cambriene. Resturile animalelor cambriene au dispărut complet sub pute mici le acţiuni metamorfice încă din timpul perioadei siluriene. Cea mai mare parte a tipurilor animale se prezintă cu caracterele lor proprii, chiar pentru grupuri mai recent apărute, ca mamiferele şi păsările. Paleontologia n-a revelat tipuri formale nedisculabile, legând aceste grupuri cu forme mai vechi, care ar fi strămoşii lor. Baza arborilor genealogici rămâne suspendata în vid. Pentru a explica origina acestor mari grupuri, va trebui în mod necesar să facem apel la consideraţii care vor lăsa o bună parte pentru ipoteze”[9].

În plus, e greu de explicai. În ce priveşte

9 R. Pc mer. Le piece de l'homme dans série animale, in Noima u Traité de Psychologie de G. Dumas, vol, l, p. 6,

lamarckismul, evoluţia speţelor prin acţiunea mediului, fără să admitem transmisiunea creditară a caracterelor câştigate. Or. tocmai în această privinţă, majoritatea biologilor sunt mai mult decât sceptici. Unele popoare orientale practică circumciziunea de secole. Niciodată nu s-a născut un copil gata circumcis. La generaţii de câini ciobăneşti li se taie coada. Niciodată nu s-a născut un câine cu coada scurtă. Câteva experienţe dubioase indică oare can modificări obţinute după câteva generaţii în urma unor schimbări în acţiunea directă a mediului.

Dificultatea transmisiunii noilor caractere câştigate se datorează faptului – demonstrat de A Weismann încă din 1883 – că celulele sexuale nu sunt formate de către corpul nostru, de către soma, ci de alte

celule sexuale, adică de „germen”. Aşadar, o schimbare în corp nu e înregistrată şi în celulele sexuale, care rămân străine modificărilor impuse de mediu. Fără îndoială că o acţiune indirectă se imprimă şi celulelor sexuale, deoarece se exercită asupra corpului întreg. Şi „germenii” sunt, într-o măsură oarecare, influenţaţi. Această constatare însă e mai mult de ordin teoretic. Experimental, această concluzie n-a fost verificată satisfăcător până acum.

Darwinismul se loveşte şi el de alte multe greutăţi. Mai întâi, *ce* importanţă pot avea în lupta pentru existenţă miale deosebiri individuale dintre membrii unei aceleiaşi speţe? Ele nu pot fi nici favorabile masacrului universal întrezării de Darwin, pentru ca să fi fost selectate ca mijloace de apărare, nici defavorabile în această

ciocniret căci atunci speţa sau individul ar fi pierit. Şi totuşi, aceste diferenţe există. Care e geneza lor, de ce au apărut şi care e explicaţia ce se poate da în lumina darwinismului?

Cum s-ar putea explica apariţia unor organe care nu devin utile decât în ultimul stadiu al dezvoltării lor?

„Ce avantagm selectiv ar aduce pentru speţă un organ electric de torpil care n-ar da lovituri suficiente pentru a paraliza prada, sau o glandă mamară care n-ar da decât câteva picături de lapte? 1* (Cu-not).

Cum pot supravieţui atâtea organisme debile şi cum

Eier altele perfect înzestrate? S-a constatat că marca ecatomba de care vorbeşte Darwin se exercită mai ales asupra ouă lor sau asupra organismelor tinere.

Selecţia se exercită deci într-o fază când nici nu poate fi vorba încă de manifestarea vreunui caracter util sau inutil speiet. Toate acestea fac pe un naturalist de valoarea lui Cu-not să creadă că adeseori ne aflăm în faţa unui masacru datorit întâmplării, „asemănător cu acela al unui accident de drum de fier”. În plus, pretinsă selecţie aristocratică care păstrează pe cei buni ţi tari şi elimină pe cei debili e departe de a fi exactă. Selecţia clintină pe cei slabi. Atâta lol. Ea nu alege pe cei puternid Ea e conservatoare, nu progresivă, ea păstrează o mijlocie, nu o elită, ca elimină ceea ce e degenerat ori pirpiriu, nu încurajează şi stimulează ceea ce e valoros.

În fine, transform is mul se loveşte în mod comun, şi în varianta sa lamarckistă şi [în cea darwiniană, de rezultatele destul de

clare ale mutaţionismului, după care, adeseori salturi neaşteptate, inovaţii nepregătite creează organe noi. „Monstruoase”, pe care calea evolutivă nu k poate explica.

Fără îndoială, aceste rezerve trag greu în balanţa obiecţiunitor de făcut transformismului. Unele din ele privesc exagerările sistemului, altele, neputinţa stării actuale a ştiinţei de a putea verifica toate punctele îndoielnice ori nelămurite.

Ele nu sunt însă de naturi a zdruncina adânc şi serios vastele perspective lămuritoare ale doctrinei transformiste. Rămâne ca un adevăr de neînlâturat ftliaţiunea speţelor şi evoluţia lor, unele trecând prin altele (atât] sub influenţa modificărilor mediului fizic, cât şi a celui zoologic, adică a luptei pentru existenţă. În

linii mari, etapele principale ale filogeniei, de la organismele cele mai simple până la om, sunt datorite unor schimbări esenţiale intervenite în viaţa planetei noastre, schimbări geologice care au modificai complet genul de viaţă, alimentarea, apărarea de intemperii etc. Aşa de pildă, la embrionii vertebratelor aeriene se găsesc rudimente de branhii. Aceasta înseamnă că ele au fost precedate de peşti. Când condiţiile geologice au făcut ca apele să scadă sau să se retragă, peştii au trebuit să se transforme în vertebrate de uscat. Acestora le-au trebuit plămâni. Aripile înotătoare ale peştilor s-au transformat în labe, necesare animalului care trăieşte pe uscat, spre a-şi apuca şi agonisi hrana şi pentru a se mişca. Organele de locomoţie pe uscat transformă peştii în reptile. La

sfârşitul perioadelor secundare şi în epoca terţiară, apare un nou tip de vertebrate, mamiferele. Pentru acestea, fenomenul caracteristic e apariţia tempe rat urci constante, datorită foarte probabil unor mari transformări în temperatura globului, când după perioada cretacee, în urma contracţiei şi răcirii soarelui, îngheţurile au început să fie frecvente. Reptilele şi batracienii cădeau atunci, o bună parte a anului, în hihernaj. Pielea aşa de plină de secreţii glandulare a reptilelor face loc alteia uscate şi, datorită frigului, se acoperă cu peri abundenţi. Datorită stabilităţii temperaturii lor, mamiferele îşi nasc puii din animal direct* ferindu-i în perioada embrionară. Dezvoltarea creierului, a telencefalului e iarăşi o schimbare demnă de reţinut, O serie întreagă de diferenţieri

anatomice aduc cu ele în encefal funcţiuni respective mai complicate şi mai numeroase.

„Brontosaurus excelsus” din perioada jurasică, lung de 30 metri, avea un craniu puţin mai mare decât una din vertebrele sale cervicale* Telencefalul vertebratelor conţine două părţi: una specializată senzaţiilor mirosului: rinencefalult şi alta, neopalliumt reprezentând sediul senzaţiilor vizuale, auditive şi tactile. La reptile şi la peşti, majoritatea suprafeţei encefalului e ocupată de rinencefal, neopalliumul având un volum redus* La mamifere, regiunea afectată mirosului scade simţitor în favoarea neopalliumului reprezentând celelalte senzaţir Evoluţia nervoasă către om se face prin scăderea treptată a simţului olfactiv în favoarea celorlalte simţuri*

Primatele, din care face parte şi omul, accentuează încă şi mai mult această evoluţie. Trecerea de la mamifere către primate se face prin schimbarea mediului vegetal. Regimul arboricoi apare din ce în ce mai frecvent* O nouă adaptare e necesară. Pentru a culege fructe, degetul cel mare şi arătătorul devin mult mai mobile, pentru ca să se poată căţăra pe arbori sau pentru a culege fructe. Ghearele se reduc şi sunt înlocuite cu unghii. Mâna poate lua forma unui deşte pentru a ţine în palmă un obiect oarecare şi mai ales alimentele pe care acum le poate mâncaţi aşeza. Suprafaţa palmei va fi înzestrată cu multe terminaţii nervoase tactile. „Astfel, iată constituit acest organ, infinit de preţios, pentru prindere şi pentru simţire, care va dobândi la om cel mai înalt grad de

perfecţiune şi va ajunge una din trăsăturile sale organice cele mai caracteristice, instrumentul fundamental al industriei omeneşti. Una din bazele pe care stă supremaţia noastră.”[10]

Dezvoltarea progresivă a t elen ce Talului cu atrofierea treptată a părţii destinate mirosului, rinencefalul, precum şi dezvoltarea diverselor funcţiuni ale mâinii ne aduc la transformarea primatelor în maimuţe şi apoi în hominieni, E greu de precizat când s-a efectuat diferenţierea omului din aceşti ultimi strămoşi ai săi. Legătura cu dânşii e însă de nediscutat. Descendenta omului din maimuţă nu e numai o ipoteză paradoxală sau uşuratică. Ea e dovedită prin nenumărate probe care duc până la evidenţă. Cu dreptate a putut

10 R. Perrier, op, c?r„ p. 30-31. vea ţi p. 26; dc asemeni, Perrier* La terre awl /'histoirp, 1920.

spune Huxley că distanţa morfologică între om şi maimuţă e mai mică decât între acestea şi celelalte animale.

În primul rând, anatomia şi fiziologia marilor aparate respirator, digestiv, circulator sunt identice. Acelaşi schelet, acelaşi sistem muscular, aceiaşi dinţi, aceeaşi structură a sistemului nervos, asemănări foarte apropiate între celulele sexuale.

Organele parazitare, acele rezid un anatomice care azi nu mai îndeplinesc nicio funcţiune ce se poate identifica, se găsesc şi la om şi la maimuţă. Ele ar Û foarte multe. După unii naturalişti, vreo 180. Iată câteva: plică *semiâunaris* din ochiul omului şi a strămoşului său, care ar reprezenta resturile unei a treia pleoape, coccisul care indică resturile cozii; apendicele intestinal

etc „etc,[11]

Din punct de vedere fiziologic, studiile scrotogice făcute conduc la concluzia că ne aflăm în faţa unei mari asemănări de grupuri sanguine. Scrumul omului poate distruge globulele sanguine ale maimuţei, dar nu pe acelea ale antropoizilor. La cimpazcu predomină grupul sanguin II. Un om care are şi el tot grupul îl va putea primi fără pericol, într-o transfuzie, până la 40 cm cubi de sânge cifratat în proporţie de 3%. În plus, aceleaşi reacţiuni anafilactice. Din punct de vedere patologic s-a constatat că şi omul şi antropoidele pot contracta aceleaşi boa Ic, şi unul şi altul pot avea tuberculoză* tifos exantematic, scarlatină, febră tifoidă, holeră etc. Până şi râia e comună la amândoi[12].

11 G. Schwalbe, Fischer ele.: Anthropologie, p. 223 ti unii.
12 G- Schwiibc* op. ar.

Nu avem încă experienţe făcute asupra încrucişării sexuale între om şi maimuţă. Ceea ce formează însă un argument crucial, într-o proiecţiune concretă* e succesiunea elocventă a resturilor de oameni fosili, care ne indică diferite trepte de apropiere sau de îndepărtare între om şi antropoid, pe măsură ce ne cufundăm în noaptea timpurilor preistorice, H. Taine, înaintea atâtor descoperiri care au făcut după aceea vâlvă, afirmă că în fiecare din noi se găseşte o gorilă, în 1894, una din ştirile cele mai senzaţionale ale anului a fost aceea că un medic militar olandez* E. Dubois, a descoperit, la poalele marelui vulcan la won Konkonsan. În lava* un schelet a cărui înfăţişare anatomică prezenta caractere intermediare între om şi maimuţă. Era faimosul „Pithecanthropus erect us”, de

care s-a vorbit de atunci atât. Se găsise* în fine* punctul de trecere, veriga care lipsea şi care lega omul de predecesorii săi în scara zoologică. Pithecanthropus se situează într-o eră, anterioară oricăror oameni primitivi fosili. El se poate fixa pe la sfârşitul pliocenului şi pe la începutul pleistocenului» Resturile găsite din acest strămoş al nostru se compun numai dintr-o calotă cranianã, un femur (găsit şi acela la vreo 15 metri depărtare de celelalte piese ale scheletului) şi, în fine, doi dinţi unul găsit la 1 metru şi celălalt la 3 depărtare de cutia cranianã. Aceasta are o capacitate de vreo 750 cm cubr aceea a omului celui mai primitiv nefiind inferioară cifrei de 1.000 cm cubi, iar aceea a simien Uor propriu-zişi ne trecând niciodată de 600 e.e. Din (îi aparţin maimuţelor prin rădăcina lor şi oamenilor

prin coroană, Femurul presupune o poziţie verticală netă, ca la oameni. Sinusul frontal* stabilit ulterior cu ajutorul razelor X, indică iarăşi o origine mai aproape de om, lată deci misterioasa făptură care face trecerea, prin caracterele abia diferenţiate de anatomia maimuţei, către fiinţa lui «homo sapiens”, pe care, lotuşi, n-o atinge în întregime.

Din vestigiile fosile care reprezintă decisiv evoluţia clară către om, cele mai vechi sunt acelea găsite la Mauer* lângă Heidelberg. Şi anume o mandibulă inferioară, aproape completă, cu toţi dinţii la locul lor. Ea trebuie să dateze, fără nicio îndoială, de pe la începutul erei cuaternare. Dacă aspectul dentar aparţine speţei om, aspectul frustru şi puternic al maxilarului aminteşte însă de morfologia simiană

„Homo heidcibergensis” e totuşi un om, cu toate caracterele sale. În 1921, în munţii Rhodesiei, în Africa de Sud. Într-o grotă, printre sute de tone de alte schelete, s-au găsir tocmai în fund, resturi de schelete cu caractere arhiprimitive precise. E vorba de un craniu aproape complet (minus mandibula), un samim de femeie, un Libia, extremităţile unui femur şi un fragment dintr-un maxilar superior al altui individ. Din examenele antropologice făcute, se pare că ne găsim în faţa unei speţe foarte înrudită în contemporaneitate cu aceea a omului de la Heidelberg, S-au numit aceste noi vestigii, homo rhodensis”. Aspectul craniului păstrat aproape întreg e acela al unei fiinţe din cele mai primitive, de o rară brutalitate, cu enorme arcade ale sprâncenelor, mai mari chiar decât acelea

ale lui pithecanthropus, amintind pe acelea ale gorilei[13].

După aceste descoperiri avem astăzi ca mărturie un alt inel în lanţul evoluţier dintr-o epocà a cuaternarului în care începuse industria checileană, cu instrumentele sale ascuţite: securr pumnale, ferăstraie. E vorba de cutia craniană descoperită în 1856 la Neanderthal în Prusia Renană. Aspectul său* cu enormele arcade ale sprâncenelor* a făcut pe Huxley să spună că ne găsim în faţa unei forme omeneşti dispărute* pe când Virchow o consideră ca o de vi a ţiu ne patologică. Alte descoperiri de acelaşi aspect, şi probabil din aceeaşi epocă* la Fées (Jonnc) în Franţa* la Gibraltar, la Dinam (Bretagne) şi mai ales la Chapelle aux Saints (1908), descris aşa de bine de M.

13 Pentru tonic acestea si cele cc vor urma, a ic consulta rtugistrala lucrare a lui Marcelin Boule, Lcx hommes fom fes. Paris. 1923.

Boule, arată că ne aflăm în faţa unei rase omeneşti foarte răspândite în acea epocă, anume picistoccnul mijlociu, care a populat o parte din Europa. Toate aceste resturr depărtate unele de altele, formează acelaşi üp rasial, denumii de M. Boule, homo neanderihaknsis”. În linii generale ci seamănă straniu cu indigenii triburilor negre din centrul Australiei, cea mai primitivă speţă omenească din câte trăiesc astăzi. Talia sa era mică, capul mare, în special în partea facială* aşa de dezvoltată în raport cu capacitatea craniană. Indicele ce falie îl avea mijlociu, arcadele sprâncenelor enorme, fruntea fugită în urmă, maxilarele prelungite prezentând forma unui bot, orbitele mari, maxilarul inferior foarte puternic, fără bărbie* dantura voluminoasă şi puternică, şira

spinării niţel aplecată înainte* dovedind o poziţie verticală mai puţin dreaptă ca a omului actual* capacitatea craniană de aproximativ 1450 e. e* După articularea femurului cu tibia* din toate acestea se poate trage concluzia că acest strămoş mergea plecat pe picioare. Era drept ca nor fiindcă avea humerus-ul drept mai dezvoltat[14].

În faza aceasta omul e încă foarte aproape de origina sa simicscă. Au trecut pe urma milenii după milenii. Ce s-a petrecut pe planeta noastră? Care au fost fizionomia şi viaţa omului după aceea? În picistoccnul superior, primele rase ale speţei hominiene s-au aşezat definitiv pe pământul continentului nostru. Aceste rase prezintă caractere care suni astăzi ale tuturor

14 Marcelin Boule. Les hommes fossiles, p. 258.

oamenilor. E epoca renului, cu silexurile tăiate şi instrumentele destul de fin lucrate din os, din perioadele magdaleniene, soluireenc, aurignaciene. Vestigii din aceste epoci ale lui „homo sapiens” s-au găsit la Cro-Magnon. Grimaldi. Lauge rie-basse. Dar cu acestea intrăm aproape în Istoric, în perioada neoliticului şi a pietrei tăiate, a bronzului şi a fierului, caracterele morfologice ale acestei vechi şi primitive omeniri se diversifică, se înmulţesc în diferite rase. Varietăţile speţei omeneşti încep. Că omul de azi a trecut prin aceste faze de evoluţie e neîndoios. Dar care e legătura lui antropologică cu antropoizii de azi? E ca tot aşa de strânsă ca aceea pe care o constatăm în legătură cu oamenii fosili? Unii antropologi cred[15] că ramura

15 G Schwalbe, Anttifopuli*gie, p. 253,316.

hominiană se trage din antropoizi. Darwin şi cu alţii îl situează mai înainte, în ramura caiarhieniană* alţii, din platynhiniană. În fine, alţii pornesc şi mai dinainte, de la lemurieni.

II.

Toate acestea ne-au arătat destule dovezi că speţa noastră arc o bogată şi grea filiaţie şi creditate animală. Ea vine din lumea primatelor, a Icmurienilor şi a maimuţelor. Aceste constatări migăloase ale antropologici zoologice tind să arate ceea ce e comun între animal şi om. Totuşi, din punct de vedere anatomic şi fiziologic, adică din punctul de vedere al unei antropologii fizice, structura trupească a omului trebuie să prezinte şi o scrie de caractere *specifice*, după care Dinţa omenească păstrează o originalitate de animal perfecţionat,

ireductibilă fa caracterele zoologice ale speţelor anterioare şi inferioare omului.

De Quatrefages, examinând, din punct de vedere al anatomici comparate, structura lui „homo sapiens”, voia să constituie din lumea omenească nu numai *o* speţă separată, dar chiar un regn, regnul hominian. În adevăr chiar din punct de vedere al organizării sale fizice, omul prezintă o serie întreagă de caractere specifice care-l deosebesc raicaJ de speţele ce l-au precedat în scara zoologică. În primul rând complexitatea şi diferenţierea sistemului nervos. Am văzut mai sus cum trecerea de la speţele inferioare la cele superioare s-a efectuat printr-o reducere progresivă a centrelor nervoase afectate mirosului, printr-o scădere în volum a rinencef aiului. Neopalliumul organul ce lori

alte simţuri, creşte şi se dezvoltă[16]. Noi achiziţii se obţin în cortegiul acestui organ. Simţurile superioare, văzul şi auzul se dezvoltă din ce în ce mai mult. În dauna senzaţiilor olfactive. Între ele se stabilesc nenumărate conexiuni. Suprafeţele corticale motrice se perfecţionează şi cu dânscic posibilităţile pentru mişcări precise şi complicate.

Regiunea anterioară a creierului, regiunea prefrontală, aceea care conţine ne numărate fibre de asociaţie, punând în legătură toate punctele din encefal, se extinde uimitor la om. Prin aceasta, începutul psihismului inteligent e format. Extensiunea lobului frontal, care la primate şi la lemurieni era deja realizată, la la om o importanţă considerabilă în apariţia acestei

161 R. Penier. op. dt. p. 34.

zone, diferenţială în mod apreciabil din restul encefal ului, trebuie căutată apariţica formelor de asociaţie şi gândire care caracterizează viaţa psihică a omului.

O a doua caracteristică *originală* a omului este *poziţia sa verticali*. Alte animale, în special gibonul dintre antro poide, reuşesc şi ele întrucâtva să capete această poziţie» Dar această stare nu e urmată de modificări structurale, anatomice, în scheletul animalului, cum e la om. „Coloana vertebrală a omului nu mai e legată de partea posterioară a craniului şi se fixează sub acesta, astfel încât gaura occipitală, axa capului aproape orizontală şi perpendiculară pe rachis, în loc să fie în prelungire, ca la mamiferele care merg pe patru labe – modificarea axei rahidiene care prezintă patru încovoituri, alternativ

convexe şi concave, opunându-se aceleia a altor mamifere, chiar antropoide, la care coloana nu prezintă decât o singură jurbă importantă – schimbarea în forma vertebrelor luate individual şi în special a apofizelor lor spinoase: capul ce, aproape în echilibru pe extremitatea coloanei vertebrale, nu mai are nevoie decât de acţiuni musculare slabe, pentru a-şi menţine poziţia. Muşchii cervicali, aşa de dezvoltaţi la alte animale... se reduc apreciabil.”[17]

Poziţia verticală aduce cu dânsa o serie de alte consecinţe caracteristice. Piciorul, destinat singur mersului, capătă o altă înfăţişare. Structura degetelor, a ligamentelor, a articulaţiilor, care la antropoizi avea ca misiune agăţarea pe copaci şi care la om serveşte la menţinerea

17 Hartmann, Mentchcnkuadc, p. 317; R. Anthony. L'évolutiondu pied huntăin,dt., de R, Perrier, p. 35.

echilibrului vertical şi la mers, se modifică în raport cu noua poziţie, 1

Consecinţele acestei noi aituaţiimi se arată şi în ce priveşte mâna omului. Ea nu mai are funcţiunea de a menţine echilibrul omului, aşa cum se întâmplă la animalele patrupede. Misiunea ei, de aci înainte, va fi prinderea prăzii pentru alimentare. Schimbarea anatomică a acestui organ e indicată. Degetele suni mai mobile şi mai sensibile. Ele trebuie să se mişte mai rapid şi mai precis. Mâna devine astfel instrumentul cel mai preţios al omului. Cu ajutorul ci d devine un animal industrios şi fabricator.

Cum, pe de altă parte, alimentarea nu se mai face direct cu gura care apucă singură prada, ci cu ajutorul mâinii care ca prinde şi duce apoi obiectul la gură, muşchii electori

ai mandibulei descresc din forţă şi volum, fiind mai puţin activi la om decât la animal.

Dezvoltarea regiunilor din cnccfal destinate simţurilor superioare şi legăturilor asociative ale acestor senzaţii, concomitent cu atrofierea acelora care prezidau la colectarea senzaţiilor olfactive; poziţia verticală pe două picioare, cu transformarea anatomici piciorului, mâinilor şi a muşchilor maxilari, importanţa mâinii ca organ de prindere, modificarea coloanei vertebrale şi a scheletului în genere – iată o serie de diferenţieri specifice pe care structura fizică a omului o prezintă în comparaţie cu aceea a celorlalte animale.

Motivele pentru care s-a produs această revoluţie. În special acelea care au determinat ridicarea omului la o poziţie de biped, rămân încă în domeniul ipotezelor

Ele sunt, cu siguranţă, datorite schimbării mediului exterior şi felului de alimentaţie. După unii, dezpădurirea bruscă ori lentă formează cauza principală. Omul a fost silit să-şi schimbe existenţa arboricolă şi să renunţe la căţăratul pe copaci, căutând alte mijloace de subzistenţă decât maimuţele care s-au refugiat în pădurile rămase, păstrând acelaşi fel de viaţă. În orice caz, schimbarea ambianţei a produs şi acea mutaţiune care a transformat antropoidul în om.

Înlocuirea rmencefalului cu un creier vizual ţi auditiv, poziţia verticală, plasticitatea şi mobilitatea mâinii sunt lotuşi caractere secundare ale evoluţiei hominiene. Poziţia originală, inedită în univers, a anatomici şi fiziologici umane trebuie să prezinte caractere distinctive mai

importante şi mai generale.

Dacă privim forma corpului omenesc din punctul de vedere al structurei organelor sale, ne dăm seama că aceste organe se prezintă sub alt aspect decât acelea ale animalelor Acestea sunt strict specializate în ce priveşte funcţiunea lor Celelalte (ale omului) sunt, în starea fetală, nedezvoltate spre o precizie funcţională, adică nediferenţiate. După ce puiul de animal se naşte, organele evoluează repede către o specializare clară, luând o formă fixă, cu o funcţiune perfect adecvată. La om lucrurile se întâmplă altfel. Diferitele sale organe, chiar după naşterea copilului, rămân mai departe cu un caracter fera/, adică rămân neprerizate. Într-o formă şi o funcţiune generală, vagă, lipsită de gradul necesar de specializare. Corpul omului păstrează,

aşadar, aceleaşi caractere primitive ca şi ale fetusului. El nu se consacră în mod limitat unor anumite funcţiuni, ci, păstrând caracterul vag de generalitate nediferenuată din viemea când era încă în perioada de gestaţie (în care, după cum am văzut mai sus, caracterele anatomice ale tuturor speţelor se amestecă fără determinare exactă), prezintă în aceste organe o formă deschisă care poate lua întrebuinţări mai largi.

Această primitivitate oferă lotuşi o serie de avantagii. Dacă organul specializat al animalului poate face o funcţiune cu exactitate, el rămâne limitat. Închis într-însa. La oră, tocmai starea rudimentară a organelor îi dă un caracter nehotărât, neisprăvit, capabil de evoluţie şi plasticitate.

Nietzsche spunea: „omul e un animal neterminar* Dar această situaţie îi oferă posibilităţi de evoluare şi adaptare nouă. E adevărat că organele omului sunt inferioare celor ale animalelor din punctul de vedere al preciziei, bogăţiei, ascuţimii şi vitezei funcţionării. Ele sunt primitive, slab diferenţiate, embrionare. Dar acest caracter de neevoluare îi dă posibilităţi infinite. La animale, din contra, cu cât specializarea organelor creşte, cu atât pierderea posibilităţilor se accentuează şi ea. Structura corporală a acestora e astfel încremenită, închisă în puţine şanse de variaţie, lată cum, din organe arhaice, nedezvoltate, rămase în starea embrionară, se pol obţine condiţii de plasticitate şi supleţe. Comparat, din acest punct de vedere, cu celelalte animale, chiar cu

maimuţele superioare, ale căror organe prezintă un grad înaintat de specializare, omul ne apare complet deosebit. Linia descendentei directe se rupe.[1819]

Din acest punct de vedere, problema descendenţei omului şi filiaţiunii directe de la maimuţă la om se complică cu o dificultate importantă. Dacă omul ar descinde direct din antropoizi, printr-o evoluţie rectilinie în sensul precizării funcţiunii organelor, el ar trebui să aibă nu mimai acelaşi grad de specializare anatomică şi fiziologică, dar chiar una şi mai mare. Dar lucrurile se întâmplă pe dos: omul îşi pierde competenţa organelor. De aci ipoteza unor biologi germani care cred

---

181 Westenhöfer, DdS Ftobîcnt Menschwerdung, 1935: Fr. Saiibeigei-Pnig. Ueber. Entstehung und Entwicklung des Lebens. 1933: Dacqué. Urwelt, Suge und Menschheit, 1928. T^i accţri autori dezvelii teoria organelor nediferenţiate, primitive, totale, la om.

19 O. Hartmann. Menichciitundc, p. 228: Wcilcnhdfer, op, H-Poppdbaum, Afensch und Tier. 1928.

că omul şi maimuţa suni două speţe divergente, descendente dintr-o speţă anterioară, aceea a primatelor, sau chiar mai veche decât aceasta.

O mutaţie în sensul lui De Vrics trebuie să fi avut loc. Cine ştie ce condiţii geologice deosebite, ce impulsii deosebite de adaptare au provocat această sfărâmare de iiliaţiune şi această poziţie specială a omului.

Explicaţia acestui fenomen ne-o da anatomistul olandez von Bolk, în legea sa a retarda fel evoluţiei biologice a omului.

Lipsa de specializare a organelor omeneşti e datorită, după el, unei întârzieri în evoluţia corpului nostru. Spre deosebire de alte animale, la om, vârstele sunt întârziate, dezvoltarea mult mai lentă. De la naştere, omul îşi dublează greutatea mult

mai încet decât animalele.[20]

iată un mic labei comparativ:

	Greul la nähere	Dublarea accv Teia
Porcul	2*O kg	În 14 zile
Cmruide	40”.	„47”.
Calul	45…	nce!»
Omul	3. J.	„180 w

Această încetineală e datorită glandelor cu secreţie internă. Problema creşterii e o problemă endocrină. Inhibiţia anatomică e cauzată la om de anumite glande. Evoluţia

20 A. Geh ten, Der Mensch, seine Nulur und seine Stellung in der Weitem 126.

este astfel condiţională dinăuntru, nu dinafară, ceea ce ar infirma anumite concluzii lamarkcienc. În orice caz, trecerea de la copilărie la adolescenţă şi apoi la maturitaie e foarte înceată. Omul e animalul cu cea mai lungă copilărie. Acest lucru fusese observat pe cale pedagogică de către E. Claparède, care găsea în aceasta un semn de superioritate. Omul are astfel o lungă perioadă de învăţare.

de adâncă iniţiere. Acelaşi lucru trebuie constatat şi pentru bătrâneţe. Când funcţia procrearii a încetat, animalele mor, omul mai trăieşte însă câteva decenii.

Evoluţia întârziată a organelor poate fi constatată mai întâi în legătură cu dentiţia. La maimuţe, dinţii de lapte cad repede şi fac loc măselelor permanente. La om trebuie şase ori şapte ani. La fel, cu apariţia

pubertăţii, cu maturizarea organelor sexuale. La femela maimuţei, ca şi la alte animale, pubertatea apare după câteva luni, sau, în cel mai rar caz, după un an, doi. La om, chiar la rasele precoce, ca nu apare înainte tic zece, doisprezece ani. Toate dezvoltările fiziologice şi anatomice sunt leneşe. Ele sufăr de o *inhibiţie* organică. Un tempo încet cancaterizează toate funcţiunile organice omeneşti. De aici diferenţierea relativă, păstrarea în stare rudimentară, nespecializală, a tuturor organelor corpului nostru. Dar ceea ce ar părea că trebuie să constituie o inferioritate prezintă, din contra, toată superioritatea omenească. Specializare înseamnă limită. Dar omul are organe deschise, tocmai fiindcă sunt generale şi apte de diferite directive şi evoluţii Prin această inferioritate organică,

omul e silit să lucreze nervos, cerebral, înlocuind cu procese psihice, cu gândite şi deliberare ceea ce îi lipseşte ca adresă, abilitate şi precizie fizică. Lipsa de competenţă se compensează cu plastilitate.

Tendinţa psihică către oprire şi inhibiţie, pe care vom constata-o în natura omenească, arc, astfel, o bază biologică. Ea e înscrisă în neputinţa. În lipsa noastră de perfecţie anatomică şi fiziologica. Acolo unde animalul dispune de reflexe sigure, omul dibuieşte şi caută. Încetineala dezvoltare i biologice a vrâs te lor condiţionează aspectul de ezitare sufletească, de amânare a acţiunii.

Poziţia verticală dă posibilitatea creşterii şi dezvoltării centrelor nervoase superioare din cnccfal. Capul omului.

Urnit sus, poate privi departe în

perspectivă, apreciind şi comparând între ele spaţii întinse şi diverse. El capătă o privire asupra lucrurilor de sus în jos. Îmbrăţişând cu privirea largi distanţe, el devine capabil de o detaşare [de] mediu, adică devine apt de o orientare largă şi, apoi, prin comparaţie cu diferite medii la care se adaptează, de o obiectivare a lumii. Corpul omenesc capătă un simţ al distanţei de lucruri, cared dă sentimentul de corp propriu, neamestecat cu lumea exterioară, ca la animale, adică un simţ alcului. El e silit să depăşească stângăcia sa fizică prin procese ingenioase de ordin psihic. Iată de ce caracteristica omenească trebuie căutată mai ales în procesele nervoase, psihice şi apoi în relaţiile sociale, în starea de mulţime care modifică toate conduitele omeneşti. Opera civilizaţiei are un rol covârşitor

asupra naiurei umane. Tehnica, felul producţiei, arta, morala, dreptul modifică şi combat structura primitivă a animalităţii din om. Sociologia refulează astfel antropologia.

La inhibiţia biologică se adaugă o alta, culturală şi socială. Se uită adesea că influenţa glandelor, a organelor noastre e oprită de mediul social care se exercită contra corpului sau temperamentului nostru.

CAPITOLUL IV

AMÂNAREA, CONDIŢIE SPECIFICĂ A PSIHOLOGIEI UMANE

Aruncaţi unui animal filmând o bucată de carne. Se va năpusti asupra ci şi va înghiţi-o într-o clipă. Chiar dacă îi va fi foame, un om va examina-o dacă e proaspătă sau nu, iar dacă e supus şi prescripţiei unei diete, el va ezita sau va

refuza pur şi simplu s-o mănânce. Atingeţi cu un obiect fierbinte ori cu un fir electric o parte a corpului unui animal. Automat, el se va trage în lături şi se va feri de contact. În aceeaşi situaţie, un om va suporta, cu toată suferinţa îndurată, şi senzaţia termică dezagreabilă şi pe cea electrică, dacă e supus unei cure de faradizare ori de diatermic, sau dacă suferinţa sa poate salva ceva la care el ţine.

Ameninţaţi un câine: el va lătra sau va fugi. Sub biciuirea insultei, de cele mai multe ori, un om se va opri şi va reflecta ce trebuie să facă. Exemplele luate din tot câmpul reacţiilor psihice se pot înmulţi la nesfârşit. Animalul e sclavul ambianţei. Dependenţa sa de excitantele externe e tiranică. Situaţia sa în raport cu mediul e ca aceea a unui fascinat, a unui somnambul, r

Chiar sub sancţiunea morţii, un fluture de noapte nu poate rezista atracţiei unei fâşii de lumină. De la reacţia rapidă şi perfect mecanică a tropismului sau a arcului reflex, până la răspunsul aproape tot aşa de imediat al actului instinctiv ori la panica rectilinie, de sens unic. a clipelor de emoţie, nimic nu se interpune între relaţia perfect directă, stabilită între excitantul extern* şi răspunsul său nervos. Pe traiectoria scurta ţi instantanee a reflexului, instinctului ori emoţiei, nu e loc pentru nimic intermediar. Psihismul animal e exploziv, direct şi nemijlocit. Un al treilea termen mediu se găseşte doar în structura anatomică a arcului reflex. Neuronul conector se interpune între stimulent şi reacţiunea sa. Dar rolul său e numai ca să transmită legătura, nu s-o împiedice. Iar cazurile de

inhibiţie care se produc în unele condgii au o accepţie pur fiziologică şi niciuna psihică. Mecanismul funcţionează ne tulburat* după legi mecanice de fizică ori chimie, în cazul reflexului, după reacţiunea simplă ţi dreaptă a instinctului de conservare, în cazul instinctului sau al emoţiei.

Apărarea biologică, pasivă prin fugă, activă prin atac. e integrală şi dtreclă. Nicio ezitare n-o poate tulbura. Fenomenele de inhibiţic, dacă nu sunt cauzate de metabolism sau de mecanica actului reflex, mă un prilej de ordin psihic – altul decâi instinctul de conservare sub formă de frică, de repulsie fizică, adică de evitarea ameninţăm existenţei – nu le poate pun* în mişcare.

Din contra, în reacţiunile psihice omeneşti, niciun act nu e pe deplin simplu

sau complet direct. Aproape totdeauna – afară de reziduurile psihice inferioare, rămase încă în structura sufletească a omului ca moştenire a originej sale –, un obstacol se aşază între provocarea externă şi răspunsul său. Psihologia umană e compusă din trei termeni, nu din doi. Intre percepţie şi act, ia loc un al treilea element. Rolul acestuia e de obicei frenator. El opreşte impetuozitatea acţiunci. o cântăreşte, o cenzurează şi apoi o opreşte definitiv, ori îi îngăduie să se exercite. Mediul nu poate da porunci directe. Instinctul de conservare, însuşi actul reflex pot fi oprite în loc şi examinate de o vamă inevitabilă. Urgenţa vitală nu se poate satisface fără nicio piedică. Cum cum vedea mai departe, aproape orice act psihic uman, chiar cd complet inferior, *e* un *act psihic*

suspendat. Realizarea lui e aproape totdeauna *întârziată*. Amânarea fenomenelor sufleteşti e o condiţie primordială a oricărei activită îi psihice umane.

Fără îndoială, în constituţia noastră sufletească pe r zi. s tu încă, ca transmisiuni ancestrale, o scriu mire agă de acte care se produc şi se realizează nemijlocit şi instantaneu, ca în organizaţia psihică animală. Dar acestea, pe lângă că sunt alterate în puritatea lor rudimentară, dar ele nu consului esc ceea ce e specific naturii noastre. Ele sunt rămăşiţe, neeliminate încă. Totuşi, la firile evoluate, ele sunt comprimate şi supuse aceluiaşi mecanism de amânare. Un om cuprins de panică, de frică, de furie poate răspunde după modul psihologici zoologice. La omul normal şi

civilizat însă, chiar sub imperiul acestor stări primitive, violente, reacţia va fi interceptată măcar un moment. La o analiză atentă şi minuţioasă, va trebui să se descopere măcar schiţa unei clipe de ezitare, fie chiar abia formulată şi pe urmă părăsită.

Amânarea întârzie transformarea stărilor sufleteşti fie în acţiune, fie în mecanismul propriei lor realizări, în comparaţie cu stările sufleteşti mai simple. Vom vedea cum percepţia faţă de reflex, memoria faţă de percepţie, atenţia faţă de distracţie, judecata faţă de asociaţie, voinţa faţă de impulsie capătă în structura lor un resort de întârziere. Amânarea presupune însă şi aşteptare, adică scurgerea unui lapsus de timp între ceea ce numeşte Pierre

Janci faza de crccţiune a unei tendinţe şi

consumarea ci în acţiune. Fenomenul aşteptării e datorit unor cauze toane variate. Câteodată suntem siliţi să aşteptam pentru motive exterioare, care nu depind de voinţa noastră. Un obstacol se opune uncia din acţiunile noastre. Aş dori să fac o călătorie. N-am însă bani sau n-am concediul necesar. Trebuie să aştept o altă ocazie. Alteori cauzele care provoacă aşteptarea sunt interne, aparţin conştiinţei noastre. Fie că o acţiune prezintă un risc. o incertitudine, şi prefer să o fac mai târziu, fie că optez în realizarea actului pentru un moment viitor, care mi se pare mai favorabil, fie că doresc ca fapta mea să fie perfecţionată, o inhibiţie a mea intervine şi creează o stare de aşteptare. Aşteptarea e o conduită în raport cu timpul, cu durata. Aş dori ca prietenul meu să vie să mă vadă

acum. Cum el nu poate, trebuie să-l aştept mâine, E un eveniment pe care l-aş dori actual şi care e totuşi absent. Cu drept cuvânt arată Pierre Janet că aşteptarea e o „conduita al cărei obiect constă în a face absenţa prezenţă şi prezenţa absenţă[21] [22]

Această conduită presupune o serie de capacităţi psihice. Nu oricine ştie sau poate să aştepte. Unii aşteaptă toată viaţa un miracol care nu mai vine, adică aşteaptă prea mult. Alţii, impacienţi, nerăbdători, se retrag prea repede, înainte de a fi obţinui vreun rezultat. Incertitudinea viciază aşteptarea şi duce la nerăbdare sau la furie, care e tot o formă impulsivă a nerăbdării

Aşteptarea normală constă în a separa printr-o durată cât mai lungă posibil

---

211 Pierre Janet, L évolution de 1m mémoire et de h notion temps* p. 133-134.

22 M-ee Morunii. Le problème de l’attente, Année psychologique. WI4-1 m.

separarea între excitaţie şi consumarea actului în acţiune. Orice act sufletesc presupune o fază, fie şi foarte scurtă, de pre pa raţie. În această faz & se adaugă o scrie de alte stimulări care se adună, se „sumează” şi împreună pot duce la descărcare. Aşteptarea aduce astfel cu ea o acumulare de tensiune sufletească. Ea „încarcă” actul sufletesc care urmează să se efectueze cu un plus de energic. Unii se descarcă în timpul aşteptării, fără să ajungă la momentul oportun. Aşteptarea consistă în a face prepararea necesară, conservând „încărcarea”, fără a dezlănţui finalul.

Această acţiune pe care animalele şi oamenii au inventat-o s-a format foarte încet; au trebuit secoli după sccoh pentru ca fiinţele vii să ştie să aştepte. Ascultaţi indivizii care vă înconjoară. Ei pot fi clasaţi

după dezvoltarea aşteptării: slabii, înapoiaţii nu ştiu să aştepte deloc, alţii pot aştepta puţin, alţii mult şi aceasta corespunde Ea o evoluţie a conduitelor foarte diferită.

La observaţiile lui Janet se poate adăuga exemplul popoarelor care aşteaptă mai mult în anumite cazuri – cum e războiul, de pildă – la indivizii care urmăresc cu tenacitate un scop aşteptând ani şi ani Fără îndoială, aceşti expectanţi sunt fiinţe superioare care ştiu să-şi comande destinul.

Evident, caracteristice omului sunt ultimele achiziţii ale evoluţiei psihologice, deci fenomenele complexe, apărute recent: personalitatea, conştiinţa, judecata, voinţa, sentimentul superior. Comune cu viaţa sufletească animală sunt doar reflexul, instinctul şi actul emotiv simplu. Chiar

aceste trei ipostaze de psihism primitiv sunt modificate la om de intervenţia fenomenului general de oprire, chiar şi acestea nu se prezintă pure în ce priveşte dezlănţuirea lor directă, cum se întâmplă în psihologia animală.

Definiţia reflexului constă în aspectul său pur mecanic, care formează speţa clasică, nealterată. Tropismele, a căror determinare e exclusiv fizico-chimică, sunt total absente din structura noastră. Nevoile organice n-au o semnificaţie chimică.

Se poate ca un om chinuit de sete să se îndrepte frepede şi necugetat către o fântână (cu toate că, dacă e încălzit, se va gândi măcar la eventualitatea unei răciri). Dar acesta nu e un fenomen de hidrotropism, Tot aşa nu poate fi considerat ca o atracţie foiotropică gestul unui călător

rătăcit în întuneric care se va îndrepta către fereastra luminoasă a unei case. Acestea sunt acte ceva mai complicate, care ţin de percepţie, de sentimente, de nevoi organice etc.

Lipsită de tropisme, viaţa noastră psihică prezintă la tot pasul nenumărate acte reflexe. Ca şi animalele, şi noi tragem mâna dacă e ameninţată de flacără ori de muşcătura unui animal. Ca şi ele căscăm, ne scărpinăm, sughiţăm, strănutăm, înghiţim alimentele. Declanşarea lor e oarecum fatală. Ele nu întreabă conştiinţa ori voinţa noastră dacă e cazul sau nu să se pornească. Acţiunea lor, o dată pornită, e greu de oprit. Ea depinde, pe deasupra voinţei noastre, de condiţiile metabolismului, de intensitatea stimulului ori de modalitatea lor pur nervoasă. Totuşi o

acţiune de inhibiţie centrală e posibilă, aşa cum a arătat, în cazul scărpinatului, Sherrington.

Reflexele pot fi oprite şi pe calea unei simple reacţiuni a complexelor senzorio-motrice. Dacă în timpul sughiţului, strănutatului ori al unei mari dureri, atenţia noastră e atrasă puternic asupra unui fenomen, durerea sau strănutul pol şi suspendate. În aceste cazuri, inhibiţia se poate produce fără intervenţia centrelor superioare. În general, oricare centru nervos poate exercita o acţiune de inhibiţie faţă de centrul nervos imediat inferior în ierarhia fiziologică. În aceeaşi categoric trebuie menţionat reflexul îndepărtat descris de Sherrington.[23]

O categoric mai bogată în asemenea

23 Howard Warren, Précis de P, p. 95; Dwelshauven, Traité de Psychologie.p. 294,

cazuri se găseşte printre reflexele condiţionale.

Se cunosc experienţele lui Pavlov. Dacă atunci când se prezintă unui câine o farfurie cu mâncare se produce în acelaşi timp un sunet oarecare, de pildă un clopoţel, după un număr repetat de ori. e de ajuns să se agite numai clopotul fără să se mai prezinte mâncarea, pentru ca glandele salivare ale câinelpi să secreteze numai la auzul sunetului, asociat cu actul alimentării. E un începui de asociaţie, o asociaţie numai fiziologică. Reflexul e însă complicat prin introducerea unui factor asociativ, a unui al treilea termen, un termen intermediar, introdus între senzaţie şi reacţiune. Asistăm şi aci la o serie de acte inhibit! ve. Excitantul condiţional îşi poate pierde influenţa prin asociaţie cu un alt excitant. E

cazul *inhibiţiei condiţionale*. În fine, în cazul când excitaţia produsă e determinata de un anumit punct tactil, cu cât se excită un punct mai depărtat pe întinsul pielii de primul, cu atât sativaţia se produce mai greu. E vorba aci de o inhibiţie diferenţială. Astfel de opriri ale reflexului n-au nicio valoare psihologică. Ele sunt create de un simplu mecanism fiziologic. Sherrington crede că e vorba de stimularea altor nervi. E vorba, deci, mai degrabă de o concuralfă, decât de o suspendare a actului reflex.

Afară de aceste cazuri însă, probabil foarte frecvente şi în psihologia animală, inhibiţii de ordin central, efectuate cu ajutorul judecăţii sau ale actului voluntar, intervin şi în desfăşurarea mecanismului reflex. Astfel de acte pot fi oprite după voinţă. Iată de pildă căscatul sau

strănutatul. Buna cuviinţă ne indică să nu dăm drum liber unor astfel de manifestări în societate. Plânsul, ţipătul de durere, înghiţitul şi o serie de acte reflexe pot fi suprimate ori înăbuşite, total sau în parte, prin simpla intervenţie a sforţării voluntare.

În privinţa explicaţiei actului instinctiv, acesta oscilează ţi astăzi între două concepţii complet opuse. După unii – e de ajuns să citǎm numele lui Bergson, cât şi al celebrului entomologist Fabre –, instinctul colorat de o puternică fantezie romantică, se prezintă sub auspiciile unei forţe atotputernice, de caracter cvasimistic. Puterea lui misterioasă poate face minuni. Precizia şi adresa lui plină de fineţe, de divinaţie şi sagacitate pot înlocui cu succes şi rapid orice act al inteligenţei. Atâtea observaţii culese din viaţa animalelor arată

ingeniozitatea lui Poveştile lui Fabre mai ales ofereau în această privinţă un foarte caracteristic material.

Se cunosc opiniile lui Bergson, de asemeni entuziaste, pentru omnipotenţa instinctului. Aceste păreri coincid oarecum şi cu prestigiul de care se bucură în rândul simţului comun, popular, puterea acestuia. Se spune despre o femeie sau despre un bărbat că arc instinct atunci când, acolo unde o cumpănită judecată dă faliment, se poate face faţă numai prin intervenţia instinctului. La marginile inteligenţei, acolo unde aceasta e silită să demisioneze din neputinţă, instinctul intervine cu miraculoasele lui facultăţi.

În faţa acestei concepţii se ridică o alta, mai simplă, mai pozitivă, mai plată.

Şcoala americană scoboară nivelul la

care a fost ridicat instinctul până la ad prezenta drept o simplă colecţie de acte reflexe. Ce este, de exemplu, instinctul de a suge la copil, decât un lanţ de reflexe, cel mult coordonate după un scop? Ce este altceva la acelaşi copil instinctul mersului, decât o scrie de mişcări reflexe, adaptate unele la altele? 1 Că aceste reflexe se pot îmbina între ele mai mult sau mai puţin măiestrit, că transmisiunea ereditară le poate desăvârşi, aceasta e totuşi secundar. Realitatea ultimă a actului instinctiv e fundată pe o serie de reflexe.

Ceea ce însă şi unii şi alţii din partizanii celor două interpretări admit acestui fenomen sufletesc sunt aspectele sale de precizie, de adresă şi de imuabilitate. Actul instinctiv se efectuează mereu acelaşi, dar cu un fel de perfecţie artistică în

întrebuinţarea mijloacelor sale. Instinctul, aşadar, greşeşte rar.

Cu toate aceste înfăţişări de precizie şi fixitate care-l feresc de influenţe ori deviaţii din partea altor fenomene sufleteşti şi care formează oarecum o axiomă, instinctul nu e în fond nici aşa de infailibil, nici aşa de imuabil cum s-a crezut. Celelalte funcţiuni sufleteşti îl pol influenţa sau modifica. Vechea opoziţie între instinct şi inteligenţă nu mai e acceptată de cercetările psihologice mai noi, între aceste două funcţiuni nu e adesea decât o deosebire de circumstanţe: inteligenţa apărând în vederea soluţionării împrejurărilor noi, instinctul aplicându-se în special pe răspunsurile stereotipice privind repetarea vechilor condiţii de adaptare. Şi chiar în această deosebire privitoare la deosebirea

între adaptarea la condiţii noi sau vechi, între inteligenţă şi instinct nu e decât o diferenţă de grad, Inteligenţa intervine şi corectează mecanismul instinctului. O parte de conştiinţă se asociază la obţinerea unor rezultate instinctive. Când o serie de acte instinctive dau greş, colaborarea inteligenţei devine necesară. Maimuţele, studiate aşa de atent de W. Köhler, recurg foarte des, atunci când soluţia instinctivă e insuficientă, la adevărate judecăţi pentru a ieşi din dificultate.

Învăţarea ca ţi dresajul n-ar fi posibile altfel. Noile conduite căpătate sunt o corijare a vechilor funcţiuni. Când mecanismul ancestral nu mai poate, face faţă, funcţionarea lui ducând la repetate erori, animalul îl înlătură, ÎI completează sau îl simplifica. Cercetări experimentale de

psihologie zoologică arată că animalul nu e îndărătnic: el nu persistă în erori repetate.1

Inteligenţa intervine şi suspendă actul instinctiv, adăugându-i contribuţia sa. Aşadar acesta nu e, cum s-a crezul altă dată, aşa de imuabil, Experienţa lui Spaldine cu puii, dtaiă de W, James, e concludentă în această privinţă. Instinctul e acela care dă impulsia necesară către învăţarea de noi conduite.

La toate acestea, trebuie să mai adăugăm şi faptul că instinctul nu e pe de-a-niregul o dperă exclusivă a eredităţii, Experienţa socială, educaţia, influenţa mediului aduc, pe lângă aptitudinile înnăscute, o mulţime de comportări căpătate în decursul vieţii.

Aceleaşi observaţii trebuie făcute şi în ceea ce priveşte infailibilitatea actului

instinctiv. Aci exagerările lui Fabre şi justificarea lor de către Bergson au dus la concepţia unui Instinct-minuncü.

Când observaţiile au fost mai critice, mai riguros efectuate şi mai ales neinfluenţate de concepţii filosofice... a priori", miracolele produse de instinct au apărut ceva mai modeste. E cazul celebru al unei himenoptere, „melinus arvensis", care, pentru a-şi hrăni puii cu organisme vii, paralizează prim: – o înţepătură efectuată cu precizie într-un ganglion nervos o anumită omidă. Verificată, observaţia lui Fabre nu mai apare sub aceeaşi lumină. Omida nu e înţepată cu precizie; se comit nenumărate greşeli. Ea nu e paralizată, ci adesea omorâtă complet, ceea ce nu ar mai confirma ipotezele lui Fabre, Numărul

înţepăturilor nu e constant etc., ele.[24]

Lipsii de imuabilitate, ca şi de infailibilitatea care i s-a atribuit pe vremuri, instinctul ne apare ca un act sufletesc ce poate fi oprit, modificai, adesea suprimat de alte funcţiuni sufleteşti superioare, în special de actele inteligente.

În ce priveşte aspectul său afectiv, instinctul se leagă de aproape de emoţie. Mai ales de „emoţia-şoc”.

Stanley Hall crede că emoţia nu e decât un ecou al unor vechi instincte depăşite, înrudirea lor e în orice caz foarte strânsă. Vechile furii ale stării primitive renasc din când în când în alcătuirea sufletului nostru. Ele irump cu impetuozitate în anumite momente, peste depunerile succesive pe care civilizaţia le-a efectuat deasupra

24 E. Rabaud, op. qi, p. 328; B. Russell, dr.. p. 55

fondului nostru sălbatic. S-ar părea că emoţiile izbucnesc cu o virulenţă bestială, pe care achiziţiile ulterioare nu le pot opri. Adesea inteligenţa ne arată lucid şi evident că nu avem de ce să ne temem de un pericol imaginar. Totuşi emoţia continuă să ne zguduie pe deasupra constatărilor şi verificărilor celor mai clare. Corelatul fiziologic care întovărăşeşte orice emoţie nu mai poate fi oprit cu uşurinţă de intervenţia voinţei sau gândirii noastre. Avem de a face cu stare organică, cu secreţii, fenomene de vaso-constricţic sau vaso-dilatarc, tremurau accelerare de respiraţie etc, asupra cărora nu putem avea aproape nicio influenţă.

Şi cu toate acestea, o scrie de manifestaţii lipsite de utilitate (tremurat, paralizie, scăderea forţelor) arată că structura emoţiei presupune un

dezechilibru care are la bază neutralizarea reciprocă a doua tendinţe contradictorii ce se opresc una pe alta» De pildă, tendinţa de a fugi ţinută în loc de tendinţa de a ataca. Aspectul emoţiei prezintă în ei o dezadaptare aproape patologică. Puterile subiectului cutremurat de frică nu se opresc. Din contra, ci tremură, groaza îi pironeşte, mişcările sale sunt anarhice, dezadaptate. Aceasta tocmai fiindcă emoţia e un act în care se anulează două porniri opuse (Rivers). În afară de această inhibiţie internă, oarecum implicită în momentul emotiv, toată brutalitatea lui poate fi oprită şi canalizată pe alte căi. Am arătat cu altă ocazie[25] cum expresia emoţiilor e condiţionată de influenţa socială. Ea poate fi oprită: buna-cuviinţă ne opreşte să râdem

25 M. Rälcă, Asupri expresiei sociale a emoţiilor. In volumul Psihologic ţi viiţi(1938).

sau să plângem zgomotos în societate; poate fi deviată: nevoia simulaţiei ne face să ne arătăm adeseori veseli când suntem în fond/trişti şi viceversa; poate fi canalizată şi organizată: riturile funerare, de pildă, regulează la unele popoare primitive plânsul (bocitoarele) etc, etc.

Iată cum, chiar cele mai elementare fenomene psihice, acelea pe care omul le are comun cu animalul, presupun o serie întreagă de comportări. În care alte fenomene, situate mai sus în ierarhia sufletească, pot interveni pentru a complica, modifica ori simplifica conţinutul lor. Reflexul, instinctul şi emoţia se resimt însă în structura lor de puternice caractere de brutalitate, de expresie directă, de autonomie în raport cu tendinţa generală de amânare care caracterizează viaţa

sufletească omenească. Ele se declanşează şi funcţionează în bună parte spontan şi ne conţin ut şi adesea dispreţuiesc, ce e drept, orice tentativă de suspendare, în orice caz, inhibiţia lor se datorează conflictului cu alte funcţiuni; ea e oarecum exterioară lor. Ele dovedesc apropierea şi înrudirea noastră cu psihismul animal.

Pe măsură însă ce urcăm către funcţiuni superioare, fenomenul de amânare nu se mai impune exterior, dictai de alte forţe sufleteşti, ci e inclus în structura internă a fenomenului, care se *fundează* pe ei. Aceste funcţiuni sufleteşti implică în mod *constituţional o* tendinţă de amânare.

Iată, de pildă, percepţia. În comparaţie cu reflexul, care presupune o descărcare imediată faţă de un excitant prezent şi oarecum tangibil, acest act psihic înseamnă

o punere în întârziere a cursului conştiinţei. Prima suspendare e în rapport cu trecutul. Percepţie înseamnă, oricât ar încerca să demonstreze contrariul partizanii psihologiei formei, o confruntare a unui grup de senzaţii prezente cu imagini memoriale reţinute de experienţa noastră anterioară. Există în contactul nostru perceptiv cu lumea exterioară chiar tentative de apriorism. Silueta acestui obiect cu patru picioare mi se pare a semăna cu ceva ce am mai întâlnii altă dată şi pe care l-am identificat cu un scaun, Ceea ce apare mai întâi pe primul plan e amintirea mea, o imagine analoagă pe care caut s-o contopesc cu obiectul prezent. Pe urmă urmează operaţia de control, de confirmare ori infirmare prin datele auxiliare pe care mi le aduc senzaţiile. Ceea

ce am proiectat însă mai întâi asupra realităţii a fost vechea mea experienţă în raport cu acest obiect. Am oprit cursul senzaţiilor mele care se efectuau la întâmplare şi le-am încadrat într-o ipoteză pe care apoi ulterior am încercat s-o verific dacă e justă ori nu. Toată această operaţie ne apare ca o judecată rapidă, indusă în chiar actul perceptiv. După Binet, orice percepţie cuprinde un raţionament silogistic.

Aşadar afluenţa senzaţiilor e oprita pentru a putea fi dispusă după criterii care revin din memorie şi pe care, cu ajutorul unui rapid raţionament de analogie, le descopăr ca aparţinând obiectului percepţiei mele. Percepţia e astfel o selecţie, o coordonare de material care tinde să capete o semnificaţie. Un tablou

reprezentând un peisagiu, dacă e întors cu partea superioară în jos, nu mat înfăţişează ochiului nostru decât o masă amorfă de pete colorate. Dacă îl reaşez în poziţia sa normală, ochiul nostru începe să lege liniile şi culorile în sisteme de forme care capătă, după aceea, pentru noi, un anumit sens. Adepţii şcolii configuraţiei pretind că percepţia nu are o geneză: că e un dat... Formele sunt prinse de la început. Mai mult, de un corelat fiziologic. Forma e gata făcută în senzaţiile elementare datorită fibrelor transversale care alcătuiesc conexiunile necesare. W. Kohler a observat că anumite forme preexistă oricărei finalităţi de semnificare: percepem anumite configuraţii înainte de a înţelege ce sunt. Dintr-un grup de puncte aşternute pe hârtie, spiritul nostru formează diferite colective, diferite

grupări mai mult ori mai puţin simetrice. Că percepţia are o unitate formală, o structură, că orice percepţie tinde de la început să se ordoneze într-o formă e neîndoios. Dar interpretările acestea care vor să facă din formă un fel de „Deus ex machina psihic, recurgând la ipoteze fiziologice neconfirmatce fără niciun mecanism de formaţie, fără niciun proces genetic, fie el cât de rapid, oricât de scurt, de cele mai multe ori inconştient, ni se par extrem de exagerate \[26]

E inevitabil în percepţia oricărei forme, un proces de atenţie, de selecţie, de izolare din masa anarhică a datelor senzoriale a unor elemente, şi nu a Altfel trebuie recurs, cum au făcut unii gestaltişti, la un

26 Contre părerilor lui Köhler. Wertheimer. Kofffca etc., veri: Rignano, ProNèmcs de Psychologic et de Monte. 1928. Cf. studiul noslru: Asupn saiunţid fenomenelor în volumul Psihologie fi vùtfâ(ISI38).

paralelism fiziologic, care merge până a afirma că formele sun! dale în anumite procese nervoase. Îşi au adică corelatul lor în anumite grupări ale neuronilor, care compun pe retina noastră chipuri şi figuri corelative cu cele descoperite de noi în obiecte. Astfel de explicaţii sunt. În cel mai bun caz, ipoteze neprobate, neconfirmate de nicio experienţă. Ele tind către o generalizare metafizică, alături de ştiinţă. Percepţia formei e un proces tardiv şi relativ complicat. Ea dispare la anumiţi bolnavi debilitaţi nervos, care lotuşi păstrează anumite părţi din actul perceptiv, aşa cum a arătat Head pentru unele afazii care suprimă simbolismul limbajului. Ceea ce percepem în mod normal sunt obiecte ori fiinţe, în realitatea lor concretă – independent de forma pe care o au. Nu

percepem un arici ca pe o sumă de unghiuri ascuţite sau o broască ţestoasă ca pe un ovoid, ci pur şi simplu ca un arici sau ca o broască. Aceste animale cuprind în ele o serie de forme alăturate. Dar tocmai pentru a putea ajunge la forma finală a ariciului ori a broaştei ţestoase, căutăm a grupa diferitele forme în vederea unei semnificaţii şi a unei recunoaşteri de identitate cu acelaşi obiect perceput de experienţa noastră altă dată, pe de o parte, pe de alta, căutăm a-i descoperi semnificaţia în raport cu ceca ce înseamnă el, cu sensul pe care îi arc în limbajul pe care-l vorbim, adică în raport cu înţelesul lui social şi convenţional. Altfel, percepţia ar fi lipsită de orice semnificaţie.

O dată stabilită structura actului perceptiv, ea prezintă o anumită inerţie:

cum a arătat Ehrenfets. o catedrală rămâne lot catedrală, fie că e privită de la un metru, de la o sută, dintr-o pane, de sus, ori de jos. La fel, o melodic, fie că e cântată de o voce, de o vioară sau de un pian. Rezistenţa structurel perceptive la noile experienţe constituie o opoziţie care opreşte, la fel cu imaginea memorială, judecata de analogic, actul de atenţie ori de abstractizare, semnificaţia sau forma, cursul mereu schimbător al senzaţiilor, fie pentru a le însera în forma veche deja cunoscută, fie pentru a le dispune într-o nouă formă. Cu drept cuvânt numeşte Pierre Janet actul perceptiv un *act suspensiv*. El constituie în evoluţia psihică un real progres faţă de stadiul inferior pe care-l deţine reflexul. Acesta presupune un contact tangibil cu un stimulent oarecare. Percepţia însă se

exeroită chiar când obiectul e îndepărtat, Aceasta prezintă o serie de avamagii. Reflexul nu ne poate înştiinţa asupra unui pericol decât atunci când acesta s-a apropiat de noi. Percepţia ne ajută să-l evităm de la distanţă, în plus, reflexul, o dată declanşat, nu mai poate să se adapteze mişcărilor sau schimbărilor cauzei ofensive. Un individ care trage un foc de puşcă asupra unei păsări nu o va atinge dacă nu ţine scamă de mişcările ei; reflexul seamănă cu acest foc de puşcă; e o bombă care explodează imediat, fără să se preocupe de schimbările cart au loc în timpul exploziei1. Percepţia însă nu numai că ne face să intrăm în relaţie cu un obiect îndepărtat, dar ne îngăduie să-i urmărim toate mişcările, să ne adaptăm rând pe rând la schimbările lui. Ca să ajungem la această

fază trebuie ca acţiunea explozivă şi rigidă, ne modifica bilă, a reflexului să fie suspendată, pentru a line scamă deodată de mai multe stimulente, care rând pe rând ne ţin în contact cu o realitate mişcătoare.

„Reflexul ne-a apărut ca un act exploziv, condus de legea «tot ori nimic»: o excitaţie era suficientă pentru

„Pierre Janet. Lev *débuts de Hatelligeitce*, p. 44, a face să izbucnească loaiă acţiunea reflexă în condiţii bune sau rele. Natura esenţială a actului perceptiv, care necesită două sau mai multe stimulente, unele preparând, altele dezlănţuind actul, suprimă acest caracter exploziv. Prima excitaţie nuajunge pentru a aduce consumaţia actului, mai trebuie o a doua care sad dezlănţuie. Carnasierul care urmăreşte o pradă nu se pune să muşte şi

să înghită de îndată ce actul de a mânca un iepure s-a trezit prin miros. Ar muşca în vid şi n-ar ajunge! a nimic: nu face acte de felul acesta decât dacă se găseşte în faţa unor greşeli datorite unei iluzii. De cele mai multe ori e silit, să suspende actul schematic care a fost Trezit de prima excitare, Nu-l părăseşte complet, căci aşa ar cădea în latenţă. Cum nu ajunge nici la consumaţie, el trebuie să menţic activarea tendinţei într-o dispoziţie specială intermediară între faza latentă şi faza consumaţiei. E ceea ce am numit faza *crecţiunci*. În această fază, tendinţa trezită, ieşită din latentă, nu ajunge la consumaţie, dar rămâne totuşi destul de activă spre a conduce conduita într-un anumit sens”[27].

În această fază se situează după P, Janet

27 P. Janet, op. dl., p, 51.

percepţia. Ea opreşte explozia unilaterală şi mecanică a reflexulur întregind-o mai pe urmă cu toate schimbările produse în obiect. Între reflex şi percepţie intervine fenomenul aşteptării care permite toată desfăşurarea ulterioară a actului perceptiv.

Aşteptarea e condiţia principală a tendinţelor în crecţiune. a păstrării acestor tendinţe treze, fără a fi consumate. Formată dintr-un lanţ de momente succesive, aşteptarea presupune memorie, deoarece primul moment care a trezit tendinţa nu trebuie uitat, acesta formând oarecum scopul către care se va îndrepta soluţionarea ultimă a acţiunii virtuale.

Pentru a înţelege adevărata natură a memoriei trebuie să avem în vedere caracterul ci de conduită întârziată. Ba e rezultatul suspendării actului din neputinţa

de a-l realiza imedml, în faţa unui obstacol de netrecut nu avem ce face decât să aşteptăm un alt moment mai favorabil. Dar acţiunea oprită dintr-o cauză oarecare nu se uită. Ea se menţine într-un fel de actualitate virtuală. În această privinţă, memoria seamănă cu răzbunarea. Cine poate să acţioneze de îndată se cheltuieşte repede şi nu mai are nevoie să ţină minte o acţiune amânată din neputinţă. Cine e împiedicat de puteri care îl depăşesc să-şi satisfacă o tendinţă nu va uita-o, adică va păstra-o undeva, pusă bine, şi va lichida-o la momentul oportun. Memoria e o acţiune refulată. Exact ca în cazul resentimentului, nu se răzbună decât cine csilit să aştepte. În timp ce percepţia” e o adaptare la prezenţă, *memoria e o adaptare la absenţa stimulului*. Prezentul, cu toate chemările, cu toate

seducţiile lui, menite să ne facă a uita soluţionarea unei vechi dorinţe, a unui proiect formulat de demult, e înlăturat, e inhibat. Rămâne vie vechea tendinţă, care se menţine, ca la bătrâni, ca la maniaci, ca la acei care vor cu pasiune să realizeze un vis al tinereţii lor, unde funcţia memoriei e excesivă în dauna percepţiei veşnic vie, suprimând, toate tentaţiile clipei de faţă. Se zice că aceşti oameni trăiesc în trecut. Această adaptare la ceva absent, prin refuzul adaptării la prezenţă, face posibila experienţa, această memorie a absenţelor utile. Repetiţia la infinit, adică repetiţia *În prezent* a unor lucruri identice din trecui, ar presupune o enormă pierdere de vreme. Astfel *memoria suspendă percepţia*, trăieşte şi se conservă din înăbuşirea prezentului. În cazul experienţei, repetiţia fiind inutilă,

drepturile trecutului verificat rămân mereu valabile.

În cazul memorării vaste, al învăţării pe de rost, inhibiţia se exercită fată de toate celelalte posibilităţi de amintire care ar putea candida la reţinere şi păstrare. Se selectează unele şi se înlătură altele. Datele, cunoştinţele pe care voim să le fixăm sunt mai întâi alese. Asupra lor se proiectează lumina persistenta şi sforţarea continuă a atenţiei voluntare. Rolul acesteia în memorizare e capital.[28] Alături de atenţie, fără îndoială că voinţa de a învăţa contribuie la fel. Reguli economice de mnemotehnic sunt utilizate conştient pentru a elimina fluxul întâmplător al asociaţiilor şi a canaliza întreaga sforţare a conştiinţei, atenţia şi voinţa, numai asupra grupului

28 Mutier, Pilzecker. Ex per im. Beitrüge zur Lehne von Gedächtnis*, p.

redus de amintiri ce trebuie păstrate. În fine, la toate acestea se adaugă şi travaliul inteligenţei, care, în locul fixării oarbe, ajută prin înţelegerea raţională a materialului şi prin legătura pe care o stabileşte între diferitele părţi ale unui tot, felul cum ele se determină reciproc, se sprijină şi se consolidează, în toate aceste operaţiuni de înlăturare a unor elemente neinteresante ce pot invada conştiinţa, de alegere şi întărire a altora care prezintă un anumit interes, *funcţiunea atenţiei* joacă un rol de primul ordin. Ea e funcţiunea centrală care exercită operaţia de amânare a impulsiilor psihice directe, pentru a le transforma în acte utile. Ea zvârle asupra unora un puternic ecleraj, iar asupra altora o slabă lumină de clar-obscur, ori o obscuritate totală, Amestecul ci e prezent în

orice act sufletesc. Ea devine un fel de funcţie-panaceu implicată peste tot. Îmbrăţişând prea mult, câmpul ei devine vag şi evaziv. Pentru acest motiv, o serie întreagă de psihologi, amatori de precizie excesivă* au propus chiar eliminarea et din câmpul cercetărilor psihologice, O formulă magică aşa de generală nu reuşeşte să explice nimic exact.

A fost, fără îndoială* vinovată de această anulare prin exagerare a rolului universal jucat de atenţie şcoala activistă germană şi în special W. Wundt* care* în nevoia de reacţiune faţă de concepţia paşi vist a şi asociat ionisită engleză, i-a extins într-atât rolul* încât a confundat-o cu conştiinţa, cu voinţa, cu apercepţia* adică aproape cu toată viaţa sufletească.

Redusă la ceea ce este în adevăr, atenţia

nu poate fi înlocuită prin împărţirea domeniului ci între funcţiunile înrudite cu care a voit să se confunde. Aşezată în centrul vieţii noastre sufleteşti, ea are o mare misiune. Ea decide despre *actualitatea conştiinţei* noastre, adică hotărăşte care element sufletesc trebuie ridicai din uitare ori inconştienţă şi care trebuie, din contra* eliminat prin inhibiţie ca neinteresant ori dăunător. Pentru a favoriza actualitatea unui clement în dauna altuia* ea opreşte cursul conştiinţei printr-o serie de eliminări graduale. Ea opreşte* reţine unele clemente şi împinge altele în locul lor. E o mare *funcţiune de oportunitate* a vieţii noastre sufleteşti Atenţia decretează ceea ce trebuie reţinut şi realizat acum, ceea ce e imediat interesant şi ceea ce* din contra, poate fi lăsat pentru

mai târziu* fiindcă nu reprezintă o necesitate urgentă. Realizarea urgentă sau amânarea din Lipsă de interes sunt atribuţiile ei principale. Behavioriştii vorbesc de „ajustare”. În adevăr* prin alegerea gradului de actualitate* atenţia determină implicit şi gradul de adaptare utilă, Pentru a favoriza unele clemente în dauna altora ea are mai multe mijloace la îndemână.

Primul e un caracter de sciccţiune* pe care ca îl acordă unor clemente din câmpul conştiinţer între mai multe preocupări care-mi cad în câmpul percepţiei, aleg una din ele. Evident, o a doua activitate se poate desfăşura automat în timpul cât cealaltă deţine centrul conştiinţei» Unele femei tricotează şi în acelaşi timp se pol gândi la rezolvarea unei probleme practice» De

asemeni» te poţi gândi atent plimbându-te»

O dată aleasă o preocupare» atenţia are un al doilea mijloc de a o întări: îi acordă un caracter de *predominate** în timp ce alte elemente sunt neglijate, Ribot a insistai asupra caracterului de monoideism al atenţiei pe care el îl apropie de obsesie, ori de ideea fixă. Un singur clement sufletesc acaparează în despot toate disponibilităţile vieţii sufleteşti. Contrariul atenţiei e distracţia poliidcismul, perindarea caleidoscopică fără finalitate» acordând tuturor stărilor sufleteşti care se prezintă în faţa conştiinţei aceeaşi egală importanţă. „A lent ia e oprirea momentană a acestei defilări perpetue în favoarea unei singure stări: monoideismul/[29] W. James vorbeşte de *focalizare* şi concentrare a conştiinţei

291 R héron, op, of., p 48-49,

gândindu-se la acelaşi fenomen. Criteriul care creează acest monoideism, acest monopol de o clipă, e interesul. Când acesta e trezit, el alege şi pe urmă investeşte starea sufletească selectată cu un grad mai mare de conştiinţă. Cu alte cuvinte, atenţia dispune de o serie de grade de conştiinţă pe care k acordă unora sau altora din elementele psihice» Situarea pe aceste grade ale conştiinţei se efectuează cu ajutorul unei sforţări de ordin motor, O anumită adaptare musculară e necesară» ca la oricare efori de inhibiţie mintală. „E o contracţiune energică a unor anumite grupuri musculare, care permite acest fel de privire internă fixat asupra unor anumite stări de conştiinţă, această focalizare statică la care» se reduce atenţia provocată de jocul intereselor”. 1 Conştiinţa poate avea

grade de claritate. Atenţia ridică acest nivel de limpezime, îl lămureşte şi-l luminează. Mai trebuie ca ea să se poată menţine în aceste focare de lumină şi să nu cadă din nou în periferiile sumbre ale subconştientului Mai ales că distracţia, cu viaţa ci anarhică, o pândeştee necesară aşadar* pe lângă sforţarea motrice iniţială de a alege şi acorda monopolul unui singur element, o putere de răbdare, o rezistenţă la Împrăştierea stărilor sufleteşti, la factorii care favorizează starea de neatenţie. În această privinţă* o lungă pregătire biologică li vine în ajutor* Atenţia e o continuare şi o perfecţionare a pândei. Aşteptarea răbdătoare a prăzii, ore întregi, uşurează* ca un fel de antrenament în viaţa speţei, oper atenţiei. Apăraia de distracţie şi rezistenţa la atacurile ei se fac prin

ridicarea pragului de excitaţie senzorială în raport cu starea la care vrem să fim atenţi. Acest fenomen se întâlneşte mai ales în ordinea vizuală.» Astfel* diplopia (viziunea dublă) nu se produce normal, cu toată diferenţa excitaţiilor ochilor, în cea mai mare parte a câmpului vizual* graţie inhibiţiei anumitor impresiuni, provenind de la una din retine* de către impresiile dominante ale celeilalte. Şi atenţia vizuală, aplicându-se pe regiunea de fixaţie fovcală, atrage o anumită inhibiţie a impresiilor periferice care ar risca să trezească un apel fixator* derulând-o de b misiunea actuală. Această inhibiţie se traduce în fapt printr-o ridicare a pragurilor, manifestându-se printr-o îngustare aparentă a câmpului vizual”[30] Astfel, ori de câte ori o stare

30 G. Heymans, Unierjuchuopenüber psychische Hemmung tu Zeitschrift für Psychologic, p. 321-360.

sufletească voieşte a opri cursul alteia* ea îşi sporeşte sensibilitatea ridicând pragul ci de excitaţie* lege, ce pare a fi valabilă în toate cazurile de inhibiţie psihică”.

De asemeni, cum reiese din experienţele lui Bills, inhibiţia e caracterizată în plus şi printr-o creştere a tensiunei musculare» Inhibiţia manifestărilor spontane, distractive, se face în acest caz prin imobilizarea activă» Această stare urmăreşte sustragerea organismului de la stimulaţii perturbante. În rezumat, funcţia atenţiei presupune două operaţii complementare: o creştere a energiei nervoase şi psihice în ajutorul factorului reţinut ca dominant, adică o acţiune dinamogenică, activă, şi o alta, de inhibiţie, de suspendare a stărilor turbulente» Unii psihologi insistă asupra inhibiţiei, arătând

că creşterea predominării active e datorită absenţei forţelor turbulente, alţii cred* că inhibiţia e un fenomen secundar, explicabil prin scurgtyea energiei nervoase în unele căi de mai puţină rezistenţă.

Pavlov, în celebrele sale experienţe asupra „reflexului condiţionat”, a notat aceleaşi influenţe de predominare şi de inhibiţie manifestate simultan şi caracterizând actul atenţiei sub numele de „reflex de orientare”. De îndată ce în mediul în care se face experienţa apar noi factori de excitaţie, organismul se îndreaptă către ei, pentru a-i recepta mai bine. Această percepţie însă se face în dauna activităţii uncia din regiunile sistemului nervos central. Punctele excitate ulterior de către noi stimulente devin preponderente şi opresc reflexul condiţionat, care e silit să

cadă pe planul al doilea» în mecanismul reflexelor, aspectul din a möge ale şi cel inhibitor apar ca produse de activitatea medulară, în general, când o anumită reacţiune reflexă e împiedicată, cum am văzut mai sus, de o alta stârnită în alt punct în acelaşi timp. Orăcăitul unei broaşte de cerchrată e oprit dacă i se aplică pe piele un curent electric. Neurologul englez Head insistă asupra unui fenomen psihopatologic înrudit cu activitatea atenţională mentio

alä până acum* pe care-l numeşte „vigilenţă”: „Sub influenţa unui şoc, a unei toxemii, a unei uşoare anestezii, «vigilenţa» şade, reacţiile devin oarecare, au un caracter difuz, un prag ridicat. De pildă, la o pisică decerebrată, reacţiunite sunt diferite la lătratul unui câine sau la cântecul unei păsări, La introducerea unor picături de apă

sau de alcool în gură, iar dacă i se uda una din urechi, animalul se scutură... Sub influenţa unui toxic uşor această adaptare discriminate a reacţiilor slăbeşte şi dispare: nu putem căpăta decât răspunsuri analoage, de caracter difuz, sub influenţa unor excitaţii destul de puternice,”[31]

De la reflex până la fenomenele psihice superioare atenţia intervine pentru a înăbuşi unele stări sufleteşti sau pentru a fortifica altele. După legea interesului, ea poate pronunţa amânarea percepţiei fenomenelor neînsemnate, lipsite de importantă faţă de momentul în care se produc. Repetiţia, vechimea, rutina adorm în genere atenţia. Din contra, ea încurajează noutatea şi surpriza. Ea devine astfel un factor progresist exerritându-şi

31 H. Piéron, op. ori.p. 60l

interdicţiile şi inhibiţiile faţă de aspectele banale. În opoziţie directă cu memoria, care procedează exact contrar. Încurajând ceea ce vine din trecut şi suspendând contribuţia prezentului, influenţa actualităţii, între memorie şi atenţie, viaţa sufletească se echilibrează ca între conservare şi progres „încurajarea factorilor de noutate nu e datorită însă numai atenţiei. Contribuţia *inteligenţei* e tot aşa de preţioasă.

Toate variatele definiţii care s-au dat, din punct de vedere psihologic şi biologic, inteligenţei prezintă un punct comun: toate insistă asupra caracterului de noutate, de schimbare, la care se trezeşte, operează şi ajută inteligenta Ca şi atenţia, ea se opune memoriei şi instinctului» funcţiuni conservatoare ale organizaţiei psihice. Inteligenţa e funcţie revoluţionară. Pentru

tot ce e rutină, pentru tot ce se repetă tipic, e suficient instinctul sau memoria.

Inteligenţa însă respinge soluţiile gata făcute. Ea interzice automatismul, obişnuinţa, repetiţia şi caută combinaţii noi ale clementelor. De asemeni, că se fereşte de atitudinile absolute. Din termeni vechi ea scoate o serie de relaţii noi, ne bănuite, nevăzute până al unei, pe care le utilizează în faţa unor greutăţi ivite pe neaşteptate. Inteligenţa e o funcţie relaţională, relativă. Legând fenomenele şi lucrurile pe noi puncte de vedere, ca poate lărgi orizontul necesităţilor practice la dificultăţile ieşite surprinzător în cale. Vechile reacţiuni stereotipe, mecanice, conduitele ieşite mecanic din obişnuinţă sunt oprite şi înlăturate.

La dificultăţi noi, trebuie soluţii

ingenioase, subtile, utilizând în noi raporturi, termeni ai problemei deja întâlniţi.

Pentru aceasta e necesară mai ales o funcţie puternică de diferenţiere a împrejurărilor. Inteligenţa e în primul rând discriminare. Pierre Janet compară conduitele reÛcxe şi instinctive cu costumele care se vând gata confecţionate. Ele nu se ajustează la corpuri prea mari ori prea miri. Inteligenţa însă e „une conduite sur mesure”. după expresia lui. Ea e perfect adaptată în dimensiunile ci specificului oricărei împrejurări.

Re acţiunile reflexe ori instinctive, repetate mereu, transmise ereditar în viaţa speţei, tind să se fixeze în *structuri* rigide, care rezistă la schimbări. Conduitele inteligente, mult mai suple, ţin seamă numai

de *conjuncturi*. Pentru a stabili bine însă deosebirile în situaţia prezentată de schimbarea împrejurărilor, inteligenta nu se poate pune în mişcare decât cu oarecare încetineală. Ca toate funcţiile sufleteşti evoluate, că e o funcţie cu întârziere. Inteligenţa se deosebeşte de instinct prin creşterea numărului react iunilor posibile la o situaţie determinată şi *privi în tem lui între excitaţie* Ideea se interpune între excitaţia senzorială şi reacţia motrice; de unde urmează controlul răspunsului, inhibiţia răspunsului insuficient, construcţia unui act complex... creierul e un organ de posibilităţi. Între excitaţie şi reacţie el intercalează contingenţe viitoare (H. Delacroix), Niciun fenomen sufletesc, afară poate de voinţă, nu realizează mai complet funcţia amânării ca inteligenţa.

Stabilirea noilor relaţii se efectuează mai întâi într-o fază primitivă, asociind între ele diferite acte, diferite, conduite. Mai târziu, odată cu perfecţionarea limbajului, inteligenţa operează legături noi între cuvinte sau concepte. Conceptul el însuşi nu e altceva decât un subiect de care se pot lega o infinitate de predicate, adică închide în ei o scrie de judecăţi virtuale. Stabilirea însă de relaţii noi între noţiuni nu se face între totalitatea notelor caracteristice ale celor două noţiuni. Se alege câte una din fiecare şi se leagă aceste aspecte parţiale între ele, E nevoie aşadar în primul rând de *abstracţie*. Aceasta presupune izolarea unui singur punct de vedere şi inhibiţia celorlalte. Prima întârziere introdusă în funcţionarea mentală de către inteligenţă am văzut că era intercalarea unui element

intermediar între excitaţie şi reacţie şi inhibiţia clementelor automate, instinctive ori memoriale.

A doua e datorită *izolării prin abstracţie* a câte unui singur element din conţinutul global al conceptelor şi eh minării *celorlalte*. Disociaţia e caracterul prim al oricărei inteligenţe. Abstracţia lucrează cu ajutorul disocierii prin variaţii concomitente. Toată subtilitatea* constă în a găsi clemente diferenţiale. Marile inteligenţe sunt acelea care deosebesc, care diferenţiază, care găsesc aspecte inedite, nu acelea care generalizează comod şi naiv, care contopesc şi unifică. Mistica – care contopeşte – e ceea ce e mai opus inteligentei. Ceea ce a fost asociat acum câtva timp de un aspect oarecare nu mat are valabilitate azi. El trebuie despărţit,

diferenţial, pentru ca să poată intra acum în alte combinaţii, în alte asocieri neîntâlnile până acum.[32] Astfel, inteligenţa e silită la o nouă rezistenţă, la o nouă opoziţie, deci la o nouă întârziere. Procesul, fiind mai complex, cere timp. Orice re acţiune tipică, gata făcută, e adversară metodei inteligente. Se poate afirma, într-o anumită privinţă, că din punct de vedere psihologic inteligenţa e *oricărui apriorism*. Misiunea ci e să constate, să verifice, să controleze fapte, nu să le aplice vechi tipare. Un conflict e fatal între tendinţa de generalizare facilă, rezultat al obişnuinţei, şi aceea de discriminare.

„Pentru a aborda problemele relative de

32•• în ţe*t: „lUbütiaiea“ (n. red.)

' Grünbium. Lefter dk Abstraktion der Gleichheit, ln Archiv für die fexamie Psychologie, 1908. p. 340, ca şi E. Claparède, Ard»V für die gesamte Psychologie, p. 17.67, au verificai aceste condiţii ak abstracţiei

tn experienţe asupra copiilor. Funcţia diferenţierii e anterioară şi mai fundamentals decâl aceea a asemănării.

ideile generale, trebuie să ne raportăm la ciocnirea dintre gândire şi atitudinile ori obiceiurile motrice, generalizarea nefiind altceva la origine, de obicei, decât urcarea din câmpul acţiunii la acela al gândirii". 1 Cu aceasta procesul de opoziţie al judecăţii nu s-a isprăvit. Luptând să înăbuşe instinctul, memoria, obişnuinţa, inteligenţa mai are de eliminai din calea sa încă câţiva adversari. Aceştia sunt: credinţa, asociaţia, intuiţia şi sentimentul.

Dacă cele relatate mai sus asupra funcţiunii inteligenţei sunt adevărate, urmează că orice act de gândire e un început de scepticism. Orice judecată suprimă o credinţă. Starea de credulitate nu are nevoie de judecată. Ea se menţine prin forţele ci proprii, sprijinită de sentimente puternice. Judecata e o reexaminare a unei

situaţii considerată ca îndoielnică. Credinţa, din contra, e afirmarea tendinţelor noastre subiective, a voinţei noastre de activitate. Credulitatea e o stare care n-are nevoie de justificări sau de argumente. Gândirea începe o dală cu îndoiala, care dizolvă credinţa. Orice judecată afirmativă e în acelaşi timp o negaţie a tuturor posibilităţilor, afară de cea afirmată.

În acelaşi timp, gândirea înseamnă şi o inhibiţie a sentimentelor. Bunul-simţ ştie că un om prea sentimental gândeşte rău, năpădit fiind de moliciunea afectelor. Pe de altă parte, un om raţional e acela care îşi „refulează” toate înclinaţiile sentimentale. Singurul sentiment prezent în actul judecăţii e acela de necesitate, de stringenţă, de adevăr.

În schimb, după cum a observat Wundt,

e o puternică înrudire între voinţă şi judecată. Procesul cântăririi motivelor în actul voluntar e analog cu cumpănirea şi cercetarea valabilităţii judecăţii. La acestea trebuie adăugat că gândirea conţine totdeauna un act intenţional.

Judecata arc o finalitate. De aceea că se opune simplei asociaţii de idei, al cărei curs capricios şi fără sfârşit, fără scop şi fără configuraţie exactă nu i se potriveşte. Fuga ideilor se apropie de reverie. Dar faţă de curgerea anarhică a asociaţiei, judecata opune un veto.

Ea strânge cursul ideilor şi le grupează într-o serie logică, urmând un anumit scop. Succesiunea întâmplătoare şi pasivă e oprită în mersul ci fără rost şi înlocuită cu o gândire activă, condusă intenţionat către ceva.

„Asociaţia e o serie deschisă şi infinită, care nu se opreşte decât prin istovire sau fiindcă mersul gândirii s-a schimbat; o imagine poate, în teorie, trezi la infinit alte imagini. E adevărat că în practică ele se grupează în jurul unei dispoziţii, unei tendinţe de la care primesc o oarecare unitate. Judecata, din contra, e o oprire: ca fixează şi izolează reprezentările care-i sunt necesare.”[33]

Suspendând cursul asociaţiei, înlăturând obiceiul, memoria, credinţa ori sentimentul, gândirea e ostilă de asemeni intuiţiei

Aceasta prinde deodată, în mod global, dalele realităţii cu care intră în contact. Ea este un dat imediat al conştiinţei. Procedeul gândirii e, din contra, discursiv. Ea nu prinde simultan toate relaţiile pe care le

33 R Dehcroi*, Les opérations intellectuelles. în Dumas, vol. V. p. 124,

oferă contactul cu lumea exterioară, ci procedează succesiv, trecând de la un termen la celălalt, de la concluzia unei judecăţi încheiate la premisa celei care urmează. Raportul nu se stabileşte direct de la prima la ultima judecată. E vorba de un înconjur al termenului mediu. Conexiunea e indirectă şi târzie. Iluminarea bruscă a intuiţiei n-are nimic a face cu acest lanţ de intermediari care stabilesc legături discursive prin raporturi succesive, păşind pe porţiuni de la o judecată la alta.

Astfel, gândirea, pentru a se putea realiza, e silită să interzică funcţiunea atâtor alte fenomene sufleteşti, de la instinct la intuiţie şi de la memorie şi asociaţie la credinţă şi sentiment.

Trecerea de la fenomenele afective elementare* de lipul emoţiei, la

sentimentele superioare se face şi ea tot după aceeaşi lege a amânării.

Emoţia ca şi reflexul ori instinctul, mat aproape de natura animală* sunt explozive. Ele se dezlănţuie fulgerător. Sentimentul superior e mai lent în desfăşurarea lui. Mai întâi fiindcă e mai complex* fiindcă trebuie să ţină seamă de mai multe clemente care* puse faţă în faţă, se ciocnesc, se neutralizează, formează controverse interne* care întârzie fixarea unei atitudini finale* Iată de pildă sentimentul erotic* În el sălăşluieşte tendinţa directă de posesiune sexuală. Dar această dorinţă de caracter biologic e oprită de elemente de stimă, de admiraţie, de frică de a nu dezamăgi prin acte prea brutale fiinţa iubită etc, ele. Multiplicitatea* complexitatea factorilor componenţi aduce cu ea diviziunr discuţii în

sufletul nostru. Tendinţele opuse îşi împart disponibilităţile psihice în fragmente diverse. Rezultatul final al acestei fermentaţii nu poate fi aşa de scurt şi de scăpărător ca în cazul „emoţiei-şoc*, care cuprinde total, impetuos şi virulent sufletul nostru şi-l tiranizează*

Sentimentul ia forma aşteptării şi pentru faptul că introduce* alături de elementul visceral, aşa de puternic în emoţie, o serie de alţi factori care oprimă şi înăbuşă influenţa pur organică.

În adevăr, sentimentul presupune mai întâi o iotcicctualizare. El îşi oferă imagini, vizualizează, adeseori introduce idei, principir convingeri peste substratul violenţei emoţionale, care e orb.

Aceste imagini ne vin adesea din memorie care slăbeşte virulenţa pornirii

afective, lată de pildă un om care ne-a jignit şi care stârneşte în noi un sentiment de furie. Ne putem însă aduce aminte că acelaşi om altă dată a fost gentil sau devotat cu noi, în împrejurări grele. Emoţia furiei scade brusc la această aducere-aminte şi sentimentul final apare ca un compromis slăbit al tendinţei iniţiale, Alteon credinţe ori principii ne opresc de a întreţine pură emoţia. Un creştin îşi va tempera impulsia de răzbunare ori de ură. Impetuozitatea fiziologică iniţială se sărăceşte, se debilitează până la tonalitatea unui sentiment, care e totdeauna o stare sufletească slabă. Simpla intercalare a unei imagini scade violenţa primară a stării emotive. Sentimentele superioare sunt îndreptate către ceva, sunt, cum se zicea în filosofi a medievală, intenţionale. Ele se

aplică unui obiect, ca şi reprezentarea intelectuală. Iubirea de mamă, frica de Dumnezeu, mila de bolnav se raportă la un obiect şi sunt în strânsă legătură cu el Emoţia depinde mai ales de predispoziţii şi stări subiective. Intensitatea ei nu e în raport cu obiectul care a provocat-o. Cum se exprimă Pfänder despre iubire, aceasta e centrifugală de la subiect către obiect. Alteori, cursul sentimentului e întârziat de nevoi de justificare, care presupun o întreagă argumentaţie internă, ca şi în cazul reţionamentului sau al deliberării voluntare. Argumente pentru sau contra suni aduse în favoarea sau în defavoarea obiectului iubirii sau antipatiei noastre. Cutare gest al persoanei pe care o iubim poate fi interpretai favorabil sau defavorabil. El ne poate da speranţe sau deziluzii. Unei

interpretări optimiste de o clipă îi poate urma, ajutată de argumente lot aşa de puternice, o alta, pesimistă. Sfâşierea noastră interioară, pe canavaua unui sentiment, poate dura astfel multă vreme. Ce departe suntem de prompritudinea instantanee a emoţiei!

Pe lângă acest proces de întârziere prin complexitate sau intelectualâzare, sentimentul superior suferă un altul, datorit socializării. Sub influenta colectivă efectele primare se canalizează, se înserează în cadre fixe. În ritualuri, în reguli precise de convenienţă sau protocol Stilul social prescrie adesea înfăţişările sub care trebuie să se prezinte o emoţie* La omul primitiv, dragostea e o nevoie de posesie pur şi simplu. La omul civilizat – ne gândim la cavalerii medievali sau la amorezaţii din

timpul romantismului –, acelaşi sentiment se îmbracă în o serie de canoane pe care situaţia le reclamă. Amorezam! va face sonete, va cânta serenade, va da exemple de sacrificiu, de curaj etc. El va îndeplini, sub sancţiunea de a fi dispreţuit, aceleaşi ceremonii pe care toţi contemporanii săi le îndeplinesc.

Ne mai rămâne de examinat în această trecere în revistă a diferitelor fenomene sufleteşti, privite sub optica amânării soluţiei finale, *fenomenul voluntar*. Ca şi gândirea, voinţa se afirmă prin inhibiţia actului instinctiv, a automatismului sau a pornirii impulsive. După cum se ştie, o deliberare, o cântărire de motive are loc. Ea se face adeseori după indicaţiile raţionamentului. Determinarea execuţiei e în funcţie de anumite judecăţi. Unii

psihologi, în primul rând Ebbinghaus şi Wundt, au crezut că determinarea actului voluntar e influenţată de viaţa afectivă. Interesul dorinţele, plăcerile noastre sunt cauzele directe ale hotărârilor pe care le luăm. Acel „fiat”, care în ultimă instanţă decide actul executiv, e dictat de sentimentele noastre.

Această interpretare ignorează tocmai caracteristica particulară a voinţei, care e o rezistenţă la pantele de facilitate, la înclinările hedonice pe care ni le sugerează natura noastră. Fenomenul volitiv e o depăşire a plăcerii. El conţine într-însul un element de asceză, de comprimare, de eroism şi de victorie asupra stărilor naturale, native, ale înclinărilor primare, „Vouloir ce cu’on ne veut pas” e adeseori deviza fenomenului de voinţă, care închide

în el exerciţii de dominaţie a pornirilor agreabile, o nevoie de refuz, de contrazicere a ceea ce constituie plăcere. Există în acest fenomen sufletesc o nevoie de sforţare spre depăşire, acel sentiment autonom de efort pentru efori, pe care l-a întrezărit Maine de Biran şi l-a indicat mai bine William James, A voi înseamnă a rezista tentaţiilor, a realiza o anumită libertate în raport cu constrângerea ori seducţia exercitată de sentimente, plăceri, viţii, slăbiciuni.

Se zice popular ca un om de voinţă „îşi calcă pe inimă**, Acelaşi dispreţ popular însoţeşte pe omul slab care în hotărârile sale face parte afecţiunilor. În asigurarea acestei eliberări faţă de determinismul curent al omului slab, dominat de înclinări epicureice, stă autonomia voinţei. Alţi autori au indicat ca stimulent al actului voluntar

influenţa socială. În determinarea acelui „fiar care duce la execuţia hotărârii, intră drept criteriu ceea ce fac şi alţi membri ai societăţii în care trăim, mai exact, ceca ce se face obişnuit de către marca majoritate. Ne hotărâm în anumite împrejurări în aceiaşi fel cum se hotărăsc prietenii sau părinţii noştri.

Există determinări tipice, reţete gata făcute, stiluri de decizie, pe care le urmăm, adesea le imităm, ori de câte ori luăm vreo hotărâre. Actul nostru urmează mulajul ambianţei.

Fără îndoială că asemenea sugestii sociale intră în aprecierea mobilelor care determină actul voluntar. Ele formează oarecum cadrul extern în care el se formează.

Însă gestul volitiv are o autonomie a sa.

El tinde, cum am văzut, către libertate, către desprinderea de orice constrângere, de orice influenţă apăsătoare. Coeficientul social din voinţă se exercită doar inconştient. Subiectul care se frământă în hotărârea sa se decide fără să-şi dea seama după modelul altora, intenţia sa intimă e însă aceea de sforţare către independenţă, de contrazicere a mobilelor uşoare, plăcute ori sugerate de-a gata din afară. Specificul voinţei nu e docilitatea, ci înfruntarea, înclinarea ci către o soluţie ori alta nu e împinsă de motive exterioare, ci de mobile de ordin temperamental, subiectiv. Alegem din influenţele externe pe acelea care sunt conforme firii noastre. Ne decidem în funcţie de societate, când luăm o hotărâre banală, uşoară, în cazurile grave, când e vorba de destinul nostru, întreaga noastră

fire, cu originalitatea ci, este angajată. Atunci, din adâncurile fiinţei noastre izvorăşte o atitudine intimă conformă modalităţilor caracterului nostru.

Din cercetările experimentale făcute de Ach, de Michotte şi de Lindworsky, în care se dă subiectului un grup de silabe pe care trebuie să le înveţe până la automatism şi pe urma i se cere să reacţioneze contra acestui automatism format, prin înlocuirea silabelor invăiale cu contrariul ori cu rima lor, reiese această rezistentă la tot ce se oferă fa al, tendinţa de a depăşi dificultatea, de a afirma în faţa obiceiului energia rezistentă a sforţării voluntare. Lindworsky a cercetat mai de aproape gradul energiei voluntare, invitând subiecţii săi să întreprindă o sarcină extrem de dezagreabilă: să citească în fiecare zi un

timp oarecare o lectură foarte plicticoasă sau să înghită o băutură respingătoare. Fiecare din ei cântărea motivele înainte de a accepta. Apoi efortul voluntar pornea ca dintr-o încordare eroică spre a reuşi o încercare contra înclinărilor obişnuite. Esena voinţei arc în ea ceva gratuit. A voi pentru a voi e o deviză care are[34]

câteodată un aspect artistic, dezinteresai Avem nevoie să ne probăm noul înşine. În afaiu de orice interes, puterea noastră de rezistenţă la cântecul de sirenă al atracţiilor plăcute. De aceea, în definiţia psihologică a voinţei intră implicit un element moral. Voinţa începe atunci când acţiunea e oprită în alegerea uncia din două tendinţe inconflict. Dacă un jucător de cărţi se zbate o bucată de vreme între frica

34 Miihoric ct Pfilm, Étude expérime uit Ie choix et jinréeedcno/mm^diflii, IV] 0; N Ach.. Veher den Wiftensakt und (Us Temperament. 1V1Ü.

de a pierde şi necesitatea de a plasa banii în altă parte, iar în ultimul moment se hotărăşte a intra în sala de joc, aceasta nu e un act de voinţă. Cu drept cuvânt E. Claparède defineşte voinţa: „un proces care are drept funcţie reajustarea acţiunu, suspendată pentru moment de către conflictul a două grupuri de tendenţi, acordând supremaţia tendinţelor superioare” \ Aşadar, ezitarea între două tendinţe nu înseamnă încă un act voluntar. Caracteristica sa e revenirea la echilibru prin op urca pentru soluţia superioară. Ea reuşeşte în ultimă instanţă să prefere o valoare superioară şi să iasă din conflict prin alegerea unei soluţii mai dificile, care de obicei e de natură etică. Voinţa încoronează evoluţia psihică omenească. Ea e funcţia superioară prin excelenţă. În ea

procesu! de aşteptare în vederea unei rezoluţii ideale se realizează integral.

Am parcurs treaptă cu treaptă ierarhia faptelor sufleteşti de la cele mai simple, comune eu psihismul animal, cum e reflexul, instinctul şi emoţia, până la sentimentele superioare, gândire şi voinţă, *Curha evoluţiei se desemnează de la* izbucnire *ta amânare*. Orice cucerire psihică superioară se câştigă printr-o oprire a cursului spontencităţii naturak, prin necesitatea creşterii complexităţii[35]

datorită introducerii de termeni intermediari între excitaţie ţi acţiune, prin nevoia de elaborare lenta a răspunsului final.

Sub această lumină trebuie privită evoluţia sufletului omenesc. Pierre Janet a

35 K Clapartdc, Definition de h volonté, communication au V* Coctţrfc* international de PTuUmiphic. Ndplci. 1924.

vorbit de „acte suspensive”, însă s-a gândit mai ales la percepţie, opusă reflexului. S. Freud a atras mereu aienia asupra „refulării” unor tendinţe. În special a celor sexuale.

Procesul nu se aplică numai la aceste două aspecte ale vieţii sufleteşti. El e cu mult mai general îmbrăţişează întreaga funcţionare a mecanismului psihic uman. În această noţiune de întârziere stă tot specificul său diferenţial în comparaţie cu impulsivitatea nestăpânită a psihologiei animale.

CAPITOLUL V

DIALECTICA BUCOLICULUI ŞI*A INDUSTRIALULUI (Naturi şi societate)

Obosit de excesul de civilizaţie rafinată al secolului său, sufletul idilic şi pervers în acelaşi timp al lui Jean Jacques Rousseau a

inventat o antinomie evidentă între societate şi naturi. După cum se ştie, după el, colectivitatea e marea corupătoare: omul se naşte pur şi blând în sânul naturii, şi societatea îl perverteşte. Înainte de perfida învăţătură pe care o primeşte din mediul putred al grupului în care a acceptat să intre naiv, fără să ştie că-şi alterează candoarea angelică a sufletului, omul ar fi cunoscut – şi unii sălbatici ai noilor continente o mai cunosc încă – o stare paradiziacă, fără necazuri, fără viţii, fără complicaţii subtile. Visul bucolic al visătorului Jean Jacques a căpătat ulterior, prin cercetări etnografice mai pozitive, serioase dezminţiri. Nu s-a găsit nicăieri omul singur şi pur.

Rousseau urma în această privinţă o veche tradiţie intelectuală. Concepţia după

care individul singuratec era punctul iniţial în geneza societăţilor fusese susţinută mai de mult de către Hobbes. Se ştie că, după acesta, indivizii presoriali lăsaţi la bunul lor plac sunt de natură feroce. Fără constrângere socială omul faţă de om e canibalic:

„Homo homiiti lupus. Nevoia de pace şi de Linişte l-a silit la o serie de convenţii ipocrite, care au adus un armistiţiu în raporturile lui cu alţii. Aşadar natura statului şi a societăţii e de origine contractuală. Ea s-a făcut prin bună înţelegere, din motive utilitare. Consimţământul comun la legi şi reguli a exclus starea de natură cu rivalităţile, urile şi sediţiunile ei. În timp ce concordia pe care o vedem printre animale e naturală, aceea dintre oameni e contractuală şi prin

urmare artificială. Aceeaşi concepţie contractuală o găsim şi la lohannes Alihusius, şi la Locke, şi la Grotius. Ea domină tot secolul al XVIII I – le-a!” unde e prezentă la Mably, la Morelly, la Condorcet şi Turgot. Toţi aceştia consideră individul reprezentând starea originară, naturală, iar societatea ca o transformare culturală a stării primitive. Antinomia individsoàelate e echivalentă cu aceea natură-cultură.

Singurul gânditor care încă din antichitate a conceput societatea ca pe un dat, ca pe o realitate primară, anterioară indivizilor componenţi, a fost Aristot. După cum a arătat în *Politica* sa, finalitatea omului este prin excelenţă socială. El nu poate trăi decât m şi prin societate. Aceleaşi idei sunt reluate abca în sec. XIX de către Hegel, care consideră societatea şi statul ca

realizări absolute, ca uni lăţi vii, după care puterea colectivă înghite veleităţile individuale. Stalul, fiind o manifestare a absolutului, e de origine divină.

Vechile idei ale lui Rousseau au fost reluate în timpuri mai apropiate de ale noastre de către Herbert Spencer, şi acesta era convins că individul reprezintă punctul de plecare a oricărei societăţi, originea ci nativă, nealterată. După el, membrii societăţilor primitive sunt egoişti, rebeli ta orice disciplină, lipsiţi de orice spirit de sociabilitate. Numai cu timpul, cu progresele civilizaţiei, omul primitiv devine docil, adaptat la mediul său social, capabil de cooperaţie şi solidaritate. El e asimilat de colectivitate, la ale cârci idealuri comune colaborează numai în măsura în care se cultivă.

Astfel, natura, în ce are ca mat puţin falsificat. Îşi are ca reprezentant la aurora civilizaţiilor pe individ. Toate cercetările sociologic etnografice mai noi infirmă în totul acest vechi dualism după care individul ar reprezenta prospeţimea naturii, iar societatea – prefacerile culturii. Chiar noţiunea de „popor natural” (Natur-Volk). introdusă în limbajul curent de Herder după influenţe evident rousseau iste, având semnificaţia unei stări de natură – „statul natural” al romanilor nu găseşte nicăieri vreo recunoaştere din partea etnologilor şi antropologilor.

Un criteriu pentru a face demarcaţiunea între popor natural şi popor de cultură e greu de găsit. S-a propus în primul rând a se lua în consideraţie organizaţia statală. Alcătuirile sociale primitive nu cunosc

forme de stal, adică o normă juridică de drept public. Dar dacă triburile primitive n-au o organizaţie juridică, ele au una de moravuri familiale, care e tot o organizaţie socială. În al doilea rând, de la Th. Waitz, care în a sa *Anthropologie der Saiur-Völker* susţinea acest criteriu deosebitor, se repetă că popoarele primitive se caracterizează prin aceea că sunt lipsite de tradiţie, cu alte cuvinte, sunt popoare fără istorie, Ele trăiesc în prezent şi n-au conştiinţa unui trecut. Acest fapt parc azi infirmat. Toate triburile au legende şi cred în anumite mituri, care reprezintă, în fond, istoria lor. În plus, ele au resturi arheologice de morminte, de unelte, de arme rămase de la alte generaţii. S-a propus atunci ca aceste popoare să se numească popoare cu

jumătate de cultură: „Halbkultur – Völker”[36].

R. Thumwald la rândul său deosebeşte chiar la omul primitiv trei categorii: cea de jos, cea mijlocie şi cea de sus.[37] E aşa de greu de găsit semnul de caracterizare al primelor stadii de cultură, încât A. Vierkandt propune a se părăsi preocuparea de definiţie a popoarelor primitive şi de a căuta doar care e structura psihică a omului primitiv considerat izolat. *1* Dar şi aceasta e greu de stabilit. Când a încercat acest lucru L. Lévy Bnihl, majoritatea etnologilor s-au năpustii asupra lui, criticând interesantele sale descoperiri. Fapt e că popor sau om natural nu se poate închipui. „De aceea, scrie W. Wundt, natura şi cultura suni

361 R. Thumwald. Psychologie des primitiven Menschen, Sn Kăfkâ, Handbuch der vergleichenden Psychologie, voi 1. p. 154.
1 A. VierhandL, Naturvölker and p, 110,
371 A. Vierkandt. Gefcllschaftsfchfc p. 25-26,

antinomii numai în regiunea conceptelor abstracte; în realitatea concretă a vieţii, ele sunt legate. Nu cilistă popor de cultură care să nu fi păstrai stări originare de natură, după cum nu există popor natural care să nu aibă măcar câteva rudimente de cultură. De aceea, noile achiziţii ale etnologici tind să extindă conceptul de cultură la toate popoarele pământului şi să restrângă pe acela de natură”, 1

În locul omului „natural”, complet lipsit de urme civilizatorii, se vorbeşte azi doar de om „primitiv”. Şi Wundt propune ca să se accepte „un minimum de cultură”, un prag inferior peste care nu se trece, restul fiind pură abstracţie, neverificată de nicio observaţie.

Aşadar nu există nicăieri „om natural”, nici popoare încremenite în stadii primitive

de sălbăticie, „Völker ewiger Urzeit”, cum crede Kurl Breysig. Există numai „om istoric”, precedat de alt om istoric. Nu se poate găsi un stadiu de cultură care să nu fi fost precedat de un altul Poate că la începutul începuturilor să fi existat un asemenea om natural. Altfel nu s-ar putea înţelege seriile culturale succesive la al căror capăt suntem noi. Dar acest om al începuturilor scapă investigaţiei ştiinţifice: el e o ficţiune. În cel mai bun caz o ipoteză,[38]

De asemeni nu există fiinţă solitară, nici măcar în lumea animală. Orice vietate trăieşte într-un grup. Nu numai oamenii, dar şi toate animalele şi insectele cum sunt: albinele, furnicile, termitele sau castorii trăiesc în grupuri mai mari sau mai mici,

38 A. Espinal. Les société* inimales,3e éd.r 1924: K. Kautiky. Dit sozialen Trieben in der Tierwelt, Neue Zeit, 1883; F. Al verdea, Tiersoaologie, 1927.

încă Darwin constată: „s-a observat adeseori că animalele sunt în primul rând sociabile şi că sunt nenorocite când stau despărţite şi fericite când stau împreună. De la infuzori la zoofite şi viermi, care formează între dânscic societăţi de nutriţie, şi până la societăţile himenopterelor, păsărilor sau mamiferelor, care se grupează în forme familiale pentru reproducerea speţei, până la stolurile de pasări sau la coloniile de peşti, la haitele de lupi, de antilope, de elefanţi, adunaţi, pentru ca, în deplină solidaritate pe un teritoriu fix sau prin emigraţii, să-şi procure subzistenţa, toate aceste animale trăiesc în colectivitate. Fără niciun fel de romantism antropcuporfic, se cunoaşte solidaritatea în apărare a rândunelelor. a albinelor sau a ciorilor, în colonii câteodată imense,

numărând mii şi mii de exemplare, harengu, scrumbiile, crabii se apără la un loc de duşmani comuni. Chiar carnivorii cei mai feroci, ca lupul, dacă vara umblă singuratici, iama, când hrana se răreşte, ei se adună, în pădurile virgine au fost găsite bătătorite largi drumuri de imense trupe de bizoni3

Dacă animalele nu pot trăi niciodată şi nicăieri singure, cu atât mai puţin poate omul. Niciodată şi nicăieri, călător, misionar sau vânător n-au găsit vreun om singur Societăţile din care fac parte oamenii primitivi suni departe de a fi compuse din indivizi rebarbativi la regulă şi conformism, aşa cum credea Herbert Spencer. Societăţile acestea sunt de o perfectă omogenitate, iar nimeni nu e mai total socializai ca primitivul Ei nu are nici măcar

un nume al său. Divinitatea sa nici ea nu e încă individualizată într-o persoană.

Cunoştinţa lui despre lume nu e diferenţiată. El gândeşte cu reprezentări colective. Aspectele realităţii se amestecă unele peste altele, incapabile de diferenţiere, de disociere, totul participând la tot, aşa cum a arătat Lévy Bruhl Economia şi exploatarea pământului sunt de ordin comunitar, iar solidaritatea în faţa duşmanului e desăvârşită. Pentru a găsi individul egoist, refractar la ordinea socială. În opoziţie cu mediul său, aşa cum U prezintă H. Spencer pe omul primitiv, trebuie să ajungem până la societăţile evoluate, unde unii membri ai grupului devin persoane de sine stătătoare, în societăţile complet primitive, omul e total şi absolut înglobat în colectiv.

Identificarea individului primitiv cu starea de natură e astfel cu neputinţă de acceptat.

Datul cd mai primitiv al vieţii omeneşti e societatea. Starea naturală la om şi la animal e starea gregară. Din toate acestea rezultă că e imposibil de a funda din punct de vedere *genetic*, istoric, opoziţia „natură-societate”, înfăţişând pe individ ca reprezentant al naturii în luptă cu societatea care reprezintă cultura.

Dacă această opoziţie nu-şi arc niciun rost atunci când e vorba de origina istorică a societăţilor omeneşti, ca e legitimă atunci când privim funcţiunile vie tei sociale în le me.

În adevăr. În sânul societăţir în mecanismul vieţii colective, nu orice individ e de la început asimilat atmosferei generale.

Prin felurite chipuri el tinde să părăsească stadiul cultural în care se găseşte societatea timpului lui, tinzând către faze anterioare. Alteori, pur şi simplu el nu respectă ordinea în care trăieşte încercând prin acte rebele s-o sfarme sau măcar s-o evite. Să cercetăm mai de aproape acest proces.

Ce este natura? Noţiunile cele mai des întrebuinţate sunt uneori acelea care comportă răspunsurile cele mai dificile. După cum am văzut mai sus, o stare complet naturală nu există. Există însă diferite grade succesive de perfecţiune culturală.

Sub formă de reziduurr etape depăşite ale unor civilizaţii apuse mai trăiesc încă în viaţa omului cultivat. Aceste vechi resturi ne apar ca urme ale unor forme de viaţă

simpla, bucolică, care ni se par a û fost mai aproape de o stare naturală. Progresul civilizaţiei efectuându-se mereu în complexitate şi diferenţiere crescândă, lot ceea ce e mai simplu, mai sărac în componente, mai elementar în mecanism ni se pare a se apropia de acele stări trecute ale începuturilor civilizaţiei. Ni se pare natural ceea ce e vechi, obişnuit, transmis ereditar pe cale de instinct, natură *adeseori* un stadiu *de e depăşit*. Bazaţi pe o anumită teorie evoluţionistă a vieţii sufleteşti, o serie de psihologi, având mereu înainte vechea deviză transformistă după care „ontogenia repetă Alogeni a", au ajuns la o interpretare* regresivă a vieţii psihice după care structura

În text „repetare" (n.red.).

sufletească a copilului până la o anumită

vârstă şi a primitivului sunt foarte asemănai oare. La acest mod de a vedea, alţii alăturează şi pe nevropat. Acesta, în urma unor cauze debilitante, pierde ultimele achiziţii sufleteşti şi cade în mentalitatea unor stadii anterioare. Stările mentale ale psihopaţilor sunt regresiuni până la forme psihice anterioare. Copilul şi sălbaticul ni se par mai naturali fiindcă se proiectează către trecut, fiindcă nu ating gradul actual al bogăţiei sufleteşti. Tot ce revine înapoi către stări simple, rustice, întrecute de cursul veşnic curgător al evoluţiei sufleteşti, ni se pare firesc, mai aproape de izvorul din care purced toate şi care e „alma mater”. adică natura. Revenirile acelea la stadii depăşite caracterizează oboseala secolelor încărcate de prea multă rafinare culturală. Într-o asemenea epocă a plecat Diogene cinicul cu

felinarul său, având drept casă un butoi, mâncând rădăcini de copaci, cu trupul neacoperit de vreun veşmânt, ca să găsească un om Omul pe care îl căuta era omul nepervertit de prea multă complicaţie urbană. După mai mult de un mileniu, Emile al lui Rousseau trebuia educat după acelaşi ideal Cine citeşte concluziile morale şi civice ale ultimei cărţi a lui Bergson poate constata cu adevărat cât de ciclic se repetă istoria.

Dar natură nu înseamnă numai tendinţe către inferior, către trecut. Ea mai poate avea şi un alt sens.

Natură înseamnă *spontaneitate*: ceea ce este imprevizibil ceea ce scapă civilizaţiei, dispreţul tor de legi şi reguli, ceea ce, într-un cuvânt, se manifestă în deplină libertate. La baza ideii de natură stă un element de

insurecţiune, rebelă la orice fel de domesticire.

Dezlănţuirea oarbă a forţelor din univers, independentă de formele ordonate pe care le impune cunoaşterea omenească, ceca ce refuză sistem, ordine şi formă, anarhia care scapă tiparului categoriilor cunoaşterii: tată aspectul obişnuit al stării de natura.

Societatea, din contra, înseamnă organizaţie şi rânduială. Aşezarea tendinţelor omeneşti în canoane şi în reguli prestabilite. Limite şi hotare comprimă izbucnirile necontmuie. Transmitere din generalii în generaţii a unor valori stabile, a unor legi imuabile, a unor criterii fixe. Cultura, ca şi educaţia, care e mijlocul ei de realizare, sunt opera omului modelată după anumite norme, Inădntrul societăţii, operă

obiectivă a experienţei generaţiilor, individul arată o tendinţă constantă de evadare din rigurozitatea prescripţiilor colective. Rămân totdeauna porţiuni din sufletul său nesocializate, care năzuiesc către dezordine şi libertinaj. O bună parte din membrii societăţii se arată impermeabili la cultură şi refractari la regulile coercitive ale grupului. Lipsit doar o clipă de vigilenţa colectivă, individul tinde fatal către spontaneitate. „Chassez le naturii, îl revient au galop”, zice un proverb francez.

Fără să fie imaginea acelei stări naturale în care credeau contractualiştii Rousseau şi Spencer, fără să fie punctul de plecare anterior ordinei sociale, trăind şi născându-se în n-o societate care la precedat, adică fiind *ulterior* societăţii, individul rămâne sub imperiul celor mai conformiste

influenţe, parţial socializat. În fiecare din noi se iscă uitate amintiri din noaptea timpurilor, impulsii, instincte şi porniri ancestrale care sfidează în anumite momente orice ordine colectivă. Stări anterioare, vechi stări acoperite sub spuză stau adormite, dar nu dispar.

În afară de subiecte absolut normale, în care doar unele fracţiuni sufleteşti rămân nemodelate de acţiunea mediului, găsim în jurul nostru atâtea tipuri asociale, asupra cărora pecetea grupului n-a lăsat nicio urmă. Criminalii» vagabonzii» boemii, anahoreţii, solitarii sunt dintre aceştia. Pe lângă ei trebuie să alăturăm şi copilul, care, înainte de educaţie, se prezintă sub ceea ce numim noi starea de natură.

Astfel, opoziţia „naturä-culturä”, recte individsocietate nu are nicio semnificaţie

istorică în sensul că în succesiunea temporală individul ar reprezenta o stare presocială. Antinomia aceasta trebuie înţeleasă ca funcţionând în *interiorul* şi în *actualitatea* societăţii, în care două tendinţi vrăjmaşe se înfruntă, una către spontaneitate individuală şi alta către coerciţiune socială, adică stări mai vechi care revin şi achiziţii noi care le combat! n această privinţă E. Durkheim şi şcoala sa au avut dreptate arătând că opera societăţii constă în a exercita asupra individului o presiune venită din afară, o serie de interdicţii şi de sancţiuni la orice încălcare a prescripţiilor colective.[39] Societatea suspendă, elimină. Înăbuşe şi pedepseşte orice veleitate prea spontană care tulbură coeziunea ei. Aid totul e drămuit, repartizat,

39 E Durkheim, Les rigla de ta méihode sociologique, p. 6-8.

raţionalizat, coordonat după un criteriu sau altul. Copilul lăsat la voia lui e turbulent şi anarhic. Educaţia, îl socializează. Infractorul, egoistul, rebelul sufit împiedicaţi de a tulbura ordinea acceptată. Instituţiile, codurile, stările de opinie intervin prompt şi inexorabil. Evident, sûdçlatea nu este numai un jandarm: că nu se rezumă numai în a „opri şi a pedepsi, ci în a ajuta şi a stimula. Societatea sub un alt aspect al ei excită şi încurajează: ea indici o tablă de valori şi una de merite, decernând recompense şi succese acelora care le merită.

Dar şi într-un caz şi într-altul, şi în recompensă şi în pedeapsă, funcţiunea ei constă în a îngrădi, a canaliza, a raţionaliza tendinţele individuale.

Acţiunea ci de socializare e prezentă în

orice moment. Nenumărate sunt modificările pe care rezistenţa grupului le obţine în sufletul plastic al fiecărui membru component. Pretutindeni, în loc de „cu „ea prescrie „noi4”. Prin transpunere şi analogic înţelegem sufletul celor din jurul nostru. Prin atâtea obiecte de veneraţie comună, stindarde, uniforme, embleme, ne unificăm sub aceleaşi simboluri. Instinctele înseşi de conservare individuală, hrana, îmbrăcămintea, tendinţa către glorie, către mândrie, emoţii primare, ca furia şi-i ura instinctul maţemsau sexual, toate aceste moşteniri strict naturale se schimbă în sentimente de simpatie, duioşie ori măcar de decenţă. Graba impulsivă a purtărilor noastre se incctinează până la un ritm primit de toţi. Valonle individuale devin bunuri comune, pornirile impetuoase se

transformă în convenţiuni artificiale, aspectul concret al lucrurilor se ridică până la abstracţiune. Toate acestea sunt aspecte de „refulare” a tendinţelor naturale prezente în grade diferite în orice societate. Fondul natural nu se înfăţişează, aşadar, sub forma unor resturi din epoci presociale, ci e un rest refractar la sociabilitate, prezent chiar în societăţile cele mai rudimentare şi ajungând la societăţile cele mai cultivate.

Ceea ce se numesc „popoare naturale” nu sunt în niciun caz popoare lipsite complet de cultură, ci aşeza le numai pe trepte mai primitive ale culturii, care totuşi nu mai puţin decât popoarele cultivate se muncesc ca să-şi socializeze membrii dependenţi prin moravuri, forme de gândire, exerciţii de educaţie şi aşa mai

departe. Putem în mod serios să ne îndoim dacă chiar un copil nou născut, care nu are nimic altceva decât însuşiri moştenite, poate fi privit ca produsul curat al naturii. Greaua problemă a însuşirilor câştigate se ridică aici, E o problemă de a se şi dacă modificările moştenite sunt produse ale naturii sau cel puţin în parte produse ale culturii. Nu s-a făcut nicio experienţă spre a se vedea dacă un copil din părinţi primitivi şi un copil din părinţi cultivaţi ar fi lăsaţi să crească izolaţi care ar fi partea datorită culturii şi aceea datorită naturii. În regulă generală desigur copiii din părinţi cultivaţi au o facilitate mai mare pentru cultură decât copiii părinţilor sălbatici*

Observaţii făcute asupra animalelor arată că influenţele domesticirii se moştenesc. Câinii tineri care se trag din

părinţi domesticiţi au instinctele prădalnice mai slabe chiar din prima tinereţe.

Astfel cultura se transmite şi ea alături de aptitudinile naturale.

Antiteza „natură-sodetate” nu pune numai problema „socializării” individului prin presiune colectivă. Ea se prezintă şi sub forma comparaţiei între diferite tipuri sociale. Un stup de albine sau o asociaţie de himenopterc prezintă clare deosebiri faţă de cea mai simplă expresie a grupărilor omeneşti, cum ar fit de pildă, clanul totemic. E adevărat ca chiar societăţile animale prezintă o serie de trăsături comune cu cele omeneşti, ca de pildă: colaborare şi solidaritate, diviziunea relativă a muncii, coordonarea, delegarea funcţiunilor şi subordonarea la un grup conducător etc.

Totuşi între o asociaţie umană şi una animală constatăm importante deosebiri. Cea mai importantă însă e aceea după care societăţile animale evoluează în dependenţă strictă[40]

de mediut înconjurător. În timp ce societăţile omeneşti sunt oarecum desprinse de acest mediu şi evoluează autonom, în funcţie de forţele lor proprii, O societate de furnici, de albine sau de castori se va risipi sau îşi va muta reşedinţa dacă izbucneşte o furtună care ameninţă să le mături sau un frig care să le îngheţe, în orice climă omul domină natura şi raporturile lui sociale se stabilesc după alte norme decât variaţiuniic ambiantei. El îşi creează o serie de forţe sociale care îi supravieţuiesc, care asigură permanenţa societăţii, independent de

40 R. Mulkr-Frcienfds. A Uf emane Soziid-und Kuhurpsvchoiogie, p. 160.

capriciile intemperiilor sau de nevoile vieţii efemere a individului.

Sodelălile omeneşti îşi creează aşadar pavăze care să le asigure independenţa faţă de mediu.

În această privinţă grupurile omeneşti prezintă în diferenţă cu cele animale următoarele caractere:

l) *Acumulare şi conservare de-a lungul mai multor generaţii*. Cine vizitează unul din muzeele tehnice care arată evoluţia diferitelor meserii va avea o idee dară asupra funcţiunii de acumulare a vieţii sociale. Orice stadiu de perfecţionare e precedat de un altul mai simplu. Se poate vedea cum arta textilă a avut înaintea ci tehnica împletirir olăria a urmat unei tehnici simple, în care forma, arsul argilei etc, erau rudimentare, cum plugul

presupune o reunire a plăşilului cu domesticirea şi creşterea vilelor. Acelaşi lucru e de constatat în toate ramurile vieţii sociale. Peste lot adunare, agonisire de mijloace care se susţin unele pe altele, 1 Toată formula progresului e grămădire succesivă de perfecţionări. e conservare tradiţională, e memorie socială.

Nu e vorba aci numai de bunurile tehnice sau economice, căci şi animalele strâng, de la un sezon mai bun la[41]

allul mai aspru, anumite provizii. Omul creează ţi păstrează în afară de averi, de instrumente tehnice, datini, moravuri, achiziţii şi perfecţionări lingvistice, reguli de morală şi instituţii juridice sau politice, valori spirituale, ntuale, embleme şi simboluri religioase. Limbajul păstrează se

41 R, Thumwjild. Werden, Wandel und Gestaltung wn und Kultur, p 266-267

uzuri şi concepte pentru generaţiile ce vin.

Toate acestea sunt transmise din generaţie în generaţie, şi omul le găseşte gaia alcătuite în momentul în care se naşte. Chiar dacă transmisiunea prin ereditate a caracterelor câştigate s-ar efectua, şi poate tocmai din cauza acestei transmisibilităţi, societăţile creează un fond comun care se trece printr-un fel de ereditate socială, pe deasupra celei individuale şi la care fiecare generaţie e silită să se idapteze din nou, Herbert Spencer, pentru a dovedi progresul infinit al societăţilor, admiica iţioteza îndoielnică a eredităţii caracterelor câştigate. Dar nu era nevoie de necasia pentru a demonstra acumularea bunurilor sociale, care se poate efectua şi altfel decât prin legile eredităţii individuale. Iniţierea succesivă şi mereu repetată asigură

suficient depozitarea valorilor şi bunurilor colective. Moştenirea socială se face în afară de orice criteriu biologic, cădt dacă „am elimina din omul actual tot ceea ce a depus într-însul o educaţie de fiecare clipă, trebuie ţinut seamă de x naţiile pe care fiinţa vie le execută, într-o măsură oarecare, pe tema ofeută de progeniiorii săi. Dar aceste variaţium fiind accidentale şi producându-se în orice sens, nu se pot aduna în urmarea timpurilor pentru a modifica speţa.”[42] Chiar dacă persistenţa forţelor naturii, după care dispoziţiile speţei se păstrează îndărătnice în fiecare din noi, ar fi de neinxinx, opera societăţii, prin ceea ce strânge ca creaţie obiectivă în afară de noi, reuşeşte de la generaţie la generaţie să ţie în respect. $5 înăbuşe, alună când

42 H Befuvtti, lVfva/uifun créâttter. exp. l; Les deux source* de h rtorxk et de h rdignm, p.

trebuie, fondul primordial ancestral. Fără îndoială că e greu de deosebit partea a ceea ce este dobândii prin acumulări de civilizaţie/le cealaltă, care reprezintă fondul inalterabil, natural al omului. Păturile acestea se suprapun, se amestecă, interferează, se neutralizează mutual. Studiul etnografic al „primitivilor” nu se poate face plecând de la presupunerea unui fond nativ pur, deoarece, după cum am văzut, straturi de cultură câştigate prin experienţa socială a veacurilor s-au depus şi peste sufletul lor. „Vom putea observa în această privinţă structura sufletească a copilului, cu toate că natura copilului nu e aceeaşi cu a omului matur. Mai ales fiindcă copilul, imitator în ceea ce ni se pare la el spontan, este adesea efectul unei educaţii pe care i-o dăm fără să ne dăm seama.

Izvorul de informaţii prin excelenţă va fi însă introspccţiunea. Ar trebui să mergem în căutarea acestui fond de sociabilitate şi de asemeni de asociabilitate care apare în conştiinţa noastră, dacă societatea constituită n-ar fi depus în noi obiceiurile şi dispoziţiile care ne adaptează la ea. Nu-i mai putem căpăta revelaţia decât din când în când. Într-o străfulgerare. Pe aceasta ar trebui să o rechemăm şi s-o fixăm/-1

2) Societăţile omeneşti în comparaţie cu cele animale nu numai că transmit ceea ce dobândesc, dar ele pot crea o sumă de valori care îşi au viaţa lor independentă. Acestea se menţin în *obiectivitate şi se impun omului din afară ca nişte ordine pe care trebuie să le asculte*.

Alcăluindu-şi moravuri, bunuri, insiiluţii şi valori obiective, societăţile omeneşti se

dezrobesc de provocările[43]

lumii înconjurătoare, pe care o pol gândi şi domina senin prin prisma instrumentelor spirituale pe care şi le-au creat în afară de ele şi care au o longevitate mai mare, supravieţuind efemerii vieţi omeneşti şi rezistând impasibile la transformările permanente şi incoerente ale mediului cosmic.

Aceste entităţi obiective nu numai că se autonomizează în raport cu natura, nu numai că în solidaritatea şi răceala lor nu se tulbură de orice stimulare vine de la aceasta, dar adeseori ele reuşesc s-o combată şi s-o reprime. Instinctului animal de cruzime, de cotropire, tic distrugere, sub formă de imperative etice sau juridice, ele reuşesc să-i opuie tendinţe blânde de

43 H. Bergson, Les deux sour«* de ia et de la religion, p. 294-2V5,

filantropie, de pacifism, de abnegaţie, de ascetism sau de iubire. Create pentru a supravieţui omului, instituţiile, tradiţiile şi valorile sociale îl ajută să se dezrobească de despotismul impulsiunii violente a pornirilor subiective.

3) Cultura omenească se îndreaptă astfel din ce în ce mai mult către *fenomene de artificializare*. Societăţile animale; fiind strâns legate de cerinţe le biologiei şi geografiei, nu pot opune acestora decât reacţiuni spontane şi directe.

Elemente ale naturii etc însele, nu-i pot rezista decât tot prin mijloace naturale. În schimb, viaţa societăţilor omeneşti se complică până la neînţeles cu nenumărate creaţiuni factice, care la o observaţie superficială pot apărea absurde şi inutile cel puţin în parte. Se poate înţelege până la un

punct plăsmuirea de instrumente tehnice care să ajute omul în lupta sa cu condiţiile naturale. E firesc ca el să fi inventat de la plug şi până la maşină o scrie din ce în ce mai mare de prelungiri ale mâinii sale – ca însăşi un instrument de fabricaţie – care, cu tot caracterul lor artificial, fiindcă sunt creaţiunile sale, şi nu găsite gata făcute în natură, se constituie ajutoare ingenioase pentru a-i îmbunătăţi viaţa. Dar omul nu s-a mulţumii cu invenţii de instrumente utile, el a născocit în raport cu aceste stări economice şi tehnice nenumărate şi bizare simboluri, care semnifică visuri şi divagaţii ciudate ale delirului său religios sau artistic. Talismânc Tamulete, stindarde, embleme, incantaţii magice, inscripţii, formule de descântec, obiecte fără formă definită, dar lotuşi de întrebuinlare sacrală, altele cu

virtuţi de pieire sau de salvare declarate „labil”. toate nu au niciun fel de sens „natural” în accepţia biologică a cuvântului. Alături de obiecte cu însuşiri misterioase, se aşază obiceiuri şi daline. E de întrebat întrucât serveşte conservării omului ca individ sau ca speţă sacrificiul prin ardere pe rug de vieţi de copii sau de fecioare, ca în ritualul lui Moloh, suprimarea glandelor de procrea ţie într-o vârstă încă aptă la perpetuarea spetei, ca la scopiţi, dispariţia unor danuri întregi prin consumarea benevolă în foc, scrijelarea sau tatuarca de formule magice pe corp, amputarea parţială sau totală a membrelor, practicele chinuitoare de ascetism prin inanimé, prin infinite şi variate chinuri trupeşti, care constitui esc practica magică sau religioasă a atâtor triburi. Toate adCsic accese de delir

colectiv, toate aceste suprimări sau micşorări ale vieţii omeneşti n-au desigur nicio semnificaţie direct biologică şi sunt complet necunoscute societăţilor animale, mai simple şi mai puţin perverse. Lipsite de sens faţă de ordinea naturală a lucrurilor, fiindcă reprimă şi distrug viaţa, ele au totuşi un adânc sens social şi economic într-o suprastructură de creaţiuni psihice simbolice ori conceptuale.

Tot ce se petrece în societatea omenească e o operă de artificializare. Această operă se realizează prin două procedee: prin *construcţie* şi prin *convenţie*. Natura ne oferi doir în cadrul ei general şi exterior câteva elemente care şi acestea nu sunt oferite la întâmplare, ci selecţionate de om, Mal întâr ambianţa geografiei. În mult mai mici măsuri omul este produsul solului

decât acesta al omului încântătorul peisagiu de parcuri ţi culturi care este Franţa de as tizi nu e acelaşi pe care l-a întâlnit întâia oară Iuliu Cezar când a descins în aceste locurr ţi nici pădurile cvasi virgine ale Germaniei lui Tacit n-au nimic comun cu peisajul imens de coşuri ale uzinelor de astăzi.

Arhitectura, până şi clima ţârilor sunt determinate, aranjate de om. Materia ţi natura brută sunt pane moi în mâna plastică a omului. Construcţie înseamnă prefacere ţi combinaţie. Prin opera societăţilor omeneşti, „lumea exterioară” e o construcţie a mediului-colectiv. Obiectele din jurul nostru, instrumentele de industrie* armele* de la kajek-urile grönländejilor. Ia lancea de lemn a australienilor, ţi până la piliumul legionarilor romani, templele ţi

catedralele gotice, statuara eleni, picturile, costumele, niciuna din ele nu e oferită de natură, d plăsmuită de om. Dar nu numai obiectele, d ţi mentalitatea noastră e o construcţie. Mitologiile care animi astrele, arborii ţi apele* dându-le accepţiuni fără echivalent în natură, vechile eposuri ţi legende care dau oamenilor, animalelor şi zeilor virtuţi vitejeşti pe care nu le-au avut niciodată, poezia care însufleţeşte şi face să vorbească orice colţ al universului, categoriile logice şi conceptele ştiinţifice* toate sunt înveniiuni ale omului. Individul singur n-ar fi avut alte relaţii cu lumea înconjurătoare decât acelea pe care i le-ar fi dictat trebuinţele fizice şi pe care le-ar fi legat prin câteva senzaţii asociate între ele prin reflexe şi instincte.

Artificializare nu înseamnă numai

construcţie; ea înseamnă şi convenţionalizare. Omul nu s-a mulţumit să-şi construiască un univers. El i-a dat şi un sens* acela care a vrut el.

Mitrele instrument de semnificare e limbajul. Limba omului primitiv ca şi a animalelor, redusă h resursele lor naturale, nu e decât o expres iun e directa a «noţiunilor strigăt sau gest. Omul i-a dat ceva în plus, un înţeles valabil pentru un întreg grup social. Cu ajutorul cuvintelor, universul său mental s-a îmbogăţii cu expresii anumite pentru însuşirile lucrurilor, pentru stări sufleteşti abstracte, pentru noi acţiuni. Toată forma noastră de cunoaştere a lumii exterioare e o construcţie convenţională de ordin social. Senzaţiile nu ne spun cum e în adevăr lumea, ci cum o vedem prin optica culturală a unui anumit

lip social. Văzul ne dă lumina şi culoarea aşa cum ne-au deprins să le vedem artele plastice mai primitive sau mai evoluate ale unui timp şi ale unui loc.

Sunetele s-au format şi s-au combinat în funcţie de arta muzicală a unui moment ist one. Până şi senzaţiile noastre de gust s-au transformat şi s-au îmbogăţit după arta culinară pe care o întrebuinţăm. Noţiunile abstracte de... putere1. Jege-4. „Materie”, „formă” societatea k-a inventat Percepţia de spaţiu a pornit de la măsurătoarea ogorului, iar cea a timpului de la calendar de la împărţirea zilei în ore şi de la deosebirea zilelor în faste şi nefaste. Categoriile logice ele înşile au plecat de la nevoi sociale. Valorile, care n-au echivalent într-o natură indiferentă, de la cele etice şi economice la cete artistice nu sunt altceva decât

formularea preferinţelor unui anumit stil social.

Astfel universul nostru fizic şi moral e o construcţie întreagă, căreia i s-a dat prin convenfiune anumite semnificări.

Între societăţile animale legale hipnotic de mediul lor natural şi acele omeneşti se opun trei mari diferenţe: depozitare acumulativă, obiectivare, artificializare constructivă.

Ca şi în structura psihologica, unde am constatat că un caracter specific amânarea sau suprimarea tendinţelor impulsive» în viaţa socială ne găsim în faţa aceluiaşi fenomen de refulare, de combatere a ceea ce ţine de pornirile fruste ale elanului vital. Comprimarea datelor biologice închise persistent în firea noastră, prin procedee de construcţie artificială, de suprastructuri

aplicate mediului natural, prin interdicţie şi canalizare, e misiunea supremă a societăţii. Aceasta nu este altceva decât proiectarea în afară. În transcendenţă, a legilor specifice sufletului omenesc.

Am arătat în altă parte că mentalitatea europeană e făurită dintr-o serie de alternative pendulare, constituind în aceeaşi epocă sau în perioade succesive un dualism de tendinţe contrarii, o opoziţie de credinţe şi criterii, negându-se unele pe altele. Sufletul european e împărţit în două tabere care suni silite să opteze între perechi de noţiuni contradictorii. Mat cric-spirit, individ-societate, autoritate-libertate etc, suni câteva din aceste aspecte. În orice disciplină se formează astfel de noţiuni polare» antipodice, pe care un grup sau o

epocă le preferă sau le respinge[44]» Tot conţinutul culturii noastre e clădit pe o serie de dublete ideologice, care se opun şi se succed în reuşite triumfale, când unul, când contrariul său. Secole de individualism au urmat altora înclinate spre viaţa colectivă, după cum perioadele de autoritate au precedat perioade de liberalism, faze de pacifism alternează cu faze de helirism.

şi una şi cealaltă din preferinţe sunt servite de o umanitate aproape egal de entuziastă. Hegel şi Marx au descris cei dintâi această dialectică a contrariilor.

Aici am voi să atragem atenţia asupra unei alte oscilaţiuni antinomice titre care omenirea îşi poartă periodic şi alternativ preferinţele. E vorba de dualismul

44 Mih&i Raita. Dualismul culturii europene, in ml. între douJ tumi. nucureţti, IW. (Titlul exact al etc ului este: Dualismul şi concepţia tunului rotai, n. ed. J

naturăartificialitate. Din antichitate până azi, omenirea e atrasă când către gustul pentru simplicitatea naturală, spre sursele primitive de viaţă, când spre forme de civilizaţie urbană şi rafinată, spre un stil de viaţă complicat de inventivitate şi tehnică. Antichitatea a fost o formă de existenţă urbană. Civităţile vechi aveau toate avantagiile traiului orăşenesc: densitate mare de populaţie, comerţ întins, arte dezvoltate, confort tehnic. Din când în când, s-au ridicat şi atunci voci de protestare contra unei astfel de vieţi complexe şi obositoare şi invitaţia la revenirea spre natura simplă şi animalică. Toi sensul cinismului antic şi al reprezentantului său Diogene în această direcţie trebuie găsit. A urmat după aceea evul mediu, cu feudalismul său, formă de viaţă exclusiv

rurală, după cum a arătat K Pirenne. În care existenţa urbană decade, ca să facă loc traiului rustic pe întinsul moşiilor seniorale, în jurul castelului fortificat. Renaşterea modernă începe în Italia şi apoi în toi Occidentul cu reînvierea vieţii orăşeneşti, cu concursul ştiinţelor şi a ichnicci descoperirilor, cu triumful clasei urbane prin excelenţă: burghezia. Punctul culminant e atins la sfârşitul sec. [al] XVIII-lea, când gustul pentru întoarcerea la viaţa rurală se afirmă mai întâi prin Rousseau, obosit de rafineria excesivă a secolului său. Şi apoi prin romantici. Asistăm astfel la o mişcare dialectică de adevărată antiteză între aspectul bucolic şi acela industrial al vieţii.

Această opoziţie are însă şi un tâlc mai adânc: că e opoziţia între dai şi construit. E

vorba de două grade de clanuri, de două cantităţi diferite de tensiune sufletească: una harnică, generoasă, plină de iniţiative creatoare, care descoperă, alcătuieşte, construieşte o viaţă nouă, instrumente inedite de folosire a mediului cosmic, de îmbogăţire şi ridicare prin tehnică a standardului de viaţă, şi o alia rutinară, obosită, avară, conservatoare, care urăşte complicaţia. Încordarea, iniţiativa şi preferă chiciudinca, repausul, liniştea, tradiţia, păstrarea a ceea ce alte generaţii i-au dat, fără să adauge nimic la zestrea moştenită. Cine n-a remarcat în viaţa popoarelor epoci de mare avânt, urmate apoi de tăceri trândave de secole, în care se rumegă într-o viaţă de rentier moştenirile primite, fără niciun eroism, fără nicio temeritate creatoare? Unii hibernează, acceptând

datele naturii aşa cum sunt, alţii înţeleg să nu le asculte, să le prefacă, să le domine, în fond e deosebirea între o omenire progresistă şi una conservatoare. Între una revoluţionară şi o alta tradiţionalist! în plină fierbere creatoare a secolului trecui, un Sismondi cerea societăţii renunţarea la industrialism şi revenirea la viaţa simplă în mijlocul lui „alma mater”. Răspunzând lui Sismondi, Karl Marx a arătat că orice revenire la natură e profund reacţionară, că lumea, ca şi ucenicul lui Goethe, e sclava propriilor sale descoperiri şi că mersul istorici nu poate fi reversibil. În timpurile noastre, Bergson, tot aşa de reacţionar ca şi Sismondi ori Rousseau, în ultima sa lucrare, învinuieşte viaţa industrială de toate flagelurile existentei noastre: războaie, revoluţii, istovire nervoasă, şi cere

confundarea într-o nouă fază idilică, combătând alimentaţia cu came, excesul de distracţii, de ştiinţe şi de inventivitate industrială.

Şi totuşi acelaşi filosof arătase altă data că omul e. prin excelenta» un animal fabricator. Nu un animal fabricator, ci un animal constructiv, în toate ramurile viv<îi inclusiv cele spirituale ori morale e omul. Un animal neputincios în a lucra cu ceea ce găseşte gata făcut, nemulţumit cu ceea ce i se oferă neschimbat, un animal care respinge datul şi simte nevoia construcţiei permanente. Civilizaţia întreagă, ştiinţa şi religiile, tehnica şi arta, morala şi viaţa socială, nimic din toate acestea nu e găsii de-a gata, ci plăsmuit cu inteligenţa umană, în ultimii ani, o serie întreagă de filosofi antiraţionalişti au dispreţuit inteligenţa,

aducându-i diferite critici, printre care aceea că nu poate pricepe decât ceea ce e construit (Bergson) şi că nu poate pătrunde secretele vieţii. Dar tot ce înconjoară omul, inclusiv concepţia despre viaţa, e opera constructivă a inteligenţei, înseşi datele naturii sunt înţelese cu ajutorul unor categorii epistemologice care sunt lot de domeniul construitului. Am văzut cum psihologia umană amână dalele simţurilor, cum societatea inhibiţionează elementele naturii. Toate acestea sunt „construcţii" alături ori contra datelor naturale. La ce ar servi o facultate sufletească care, ignorând enigma şi sensul creaţiunci inteligente, ar recurge la misticism spre a reveni la înţelegerea elementelor frustre, naturale? Evident, numai o retrogradare reacţionară, suprimând tot ce raţiunea umană a creat

prin cultură, ar reveni la sursele primitive de la care a pornit, adică din nou la animalitate. Misticismul, adică comunicarea directă, pe deasupra comprehensiunii constructive, care e opera inteligenţei, preconizează retrograd contactul cu natura ne prefăcută. Intuiţia mistică e precursoarea stărilor de revenire la natură, adică a războiului. În epocile premergătoare sângeroaselor bătălii, mistica îşi reia totdeauna un rol preponderent.

E adevărat că clanul constructiv nu poate „refula” total niciodată datul natural. El irumpe brutal, impetuos în firea noastră. În reacţiunile noastre sălbatice, sfărâmând pojghiţa subţire a „construcţiei*”. „Datul” trăieşte violent în noi şi se răzbună deseori din închisoarea în care e ţinut. Viaţa tuturor societăţilor, ca şi viaţa noastră sufletească,

e un compromis între construcţia umană şi drepturile pe care şi le cere mereu natura: iar istoria e o veşnică alternate între tehnic şi bucolic. Intre inginer şi savant, pe de o parte, şi între soldat şi cioban, pe de alta.

În afară de aceste brutale i rupi în ni, de aceste violente reveniri, gustul pentru natură poate fi simptomul unor oboseli datorite excesului de tensiune constructivă. E o nevoie de încetinire a febrei creatoare, o nevoie de reculegere şi odihnă, aşa cum surmena (îi caută tihna vieţii de ţară, sau cum clienii vieţii elegante a saloanelor sec. [al] XVTTMca francez visau numai la „bergers" şi „bergère ites"-e. la romane de tipul *Paul et Virginie*, la farmecul campestru. În aceeaşi stare de spirit a scris probabil Virgiliu sale.

CAPITOLUL VI

ETICA, PRIVITĂ CA RĂSTURNARE A RAPORTULUI DE FORŢE

I

De la faimoasa butadă a lui Pascal: „adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo”, prin care se indică relativismul etic ca o afacere de latitudine, aproape toate tratatele de morală încep cu profesii de credinţă pentru ori contra valabilităţii moralei ca disciplină pozitivă.

Cu toate că astfel de speculaţiuni silesc să se ţie scamă de un cât mai vast material comparativ de documentaţie, majoritatea moraliştilor discută asupra mecanismului clic universal, plecând conştient de la o anumită concepţie, mai mult ori mai puţin specială. Arc dreptate în această privinţă Nietzsche: «”. tocmai fiindcă ci (moraliştii) nu cunosc faptele morale decât grosolan,

din extrase arbitrare, din prescurtări accidentale ca expresie a moralităţii din apropierea lor, din condiţia lor, din spiritul epocii, al climei ori al regiunci – fiindcă sunt imperfect informaţi asupra popoarelor, epocilor, tradiţiilor şi fiindcă nu se îngrijesc să se documenteze, nu-şi pun adevăratele probleme ale moralei, fiindcă aceste probleme nu apar decât când comparăm mai multe morale... Ceea ce filosofii numesc «fundamentul moralei»... nu apare sub o lumină veritabilă, decât ca o formă savantă a credinţei în morala dominantă, un nou mod de a exprima, în consecinţă, o stare de fapte în legătură cu o morală de terminală! 41 Această... piatră filosofală" a clicii parc în adevăr greu de descoperit. Ce unitate se poate stabili, în adevăr. Între Iccea iubirii şi iertării totale a aproapelui din morala

creştină şi legea talionului, ochi pentru ochi, din vechea morală biblică: între principiile moralei hedoniste şi acelea ale rigorismului kantian?

Dacă ne gândim bine, varietatea doctrinelor morale nu e mai întinsă decât aceea a diferitelor concepţii ştiinţifice sau estetice. Fizica lui Aristot sau a lui Galilei, fală de concepţiile modeme, valorile estetice ale frumuseţii clasice în greci faţă de caracteristicul urât al romanticilor nu implică oare aceleaşi opoziţii şi aceleaşi excluziuni? Şi tnmşi se poate vorbi de principii comune aţe fenomenului extetk, după cum se poate stabili o concepţie comună a fenomenelor fiziccf în faţa varietăţii empirice a principiilor morale, în faţa diversităţii conţinuiurilor doctrinale, stă o anumită unitate a mecanismului etic,

acelaşi în toată multiplicitatea răspunsurilor diferitelor epoci. Fenomenul clic în ceea ce urmăreşte el, în funcţiunea sa, prezintă, după cum vom vedea, caractere comune, indiferent dacă o morală crede în criteriul obligaţiei ori al plăcerii. Se poate subili o unitate a faptului moral. În varietatea înfăţişărilor empirice, aşa cum le-au prezentat diferite tipuri sociale sau diferite secole. Concluziile finale asupra caracterelor actului moral pot ieşi din studiul comparativ, fie asupra aspectului obiectiv în care se prezintă moravurile, fie din analiza problemelor de conştiinţă pe care conflictul dintre[45]

moravuri sau reguli şi veleităţile autonomiei personalităţii omeneşti le pot pune. „Ştiinţa moravurilor”, aşa cum o

45 Nietzsche. Par delii Ir bien et te ma/, p. 145.

vedea Lévy-Bruhl, e azi destul de înaintata. Asupra acestui material etic s-au emis o scrie întreagă de doctrine care reprezintă în fond numai concepţia morală a unei perioade din istoria omenirii. Majoritatea acestor speculaţi uni se raportă la problema mobilului care determină voinţa în actul moral, adică ceea ce ne determină să lucrăm într-un fel sau în altul. Răspunsurile la această problemă pol şi grupate în câteva categorii tipologice. Să examinăm pe cele mai importante, spre a evalua contribuţia lor la lămurirea structurel fenomenului clic.

1. *Xtorah simpatici*. Explicaţia conduitei morale prin forme de altruism şi de devotament formează poate cea mai populară şi cea mai răspândită teorie. Dacă au fost câteva societăţi aspre, dure, care au recomandat sancţiunea neîndurată, sau

compensaţia justă, sau interesul personal ea mobil al actelor noastre: cea mai mare parte a tipurilor de civilizaţie au considerat iubirea, compătimirea, mila ca prime condiţii a unei bune purtări.

Bunătatea şi mila figurează în multe prescripţii religioase. În poveşti mitologice, indicate ca exemple morale. Dar mai ales ele formează baza pe carcase, sprijină toată etica creştină. Iertarea, mila şi dărnicia, toate topite împreună în conceptul de generozitate, pot avea două izvoare psihologice. Unul, plecând de la un principiu abstract, de caritate rece. Indiferent şi pe deasupra oricărui sentiment, se poate ajunge la purtări filantropice, pe baza conformării la o regulă care prescrie ca o datorie mecanică astfel de acţiuni. Adeptul unui asemenea postulat

lucrează egal, fără discernământ, ca într-o stare somnambulică. El se devotează credinţelor sale onştiincios şi fără entuziasm, hotărât să-şi facă numai datoria, fără participarea afectivă la starea fiinţei pe care o ajută.

O altă sursă poate ieşi însă din împărtăşire emotivă, prin transpunere imaginativă în situaţia celui care ne solicită asistenţa morală. Înţelegem şi trăim odată cu el suferinţa care-l chinuit, È vorba de faimoasa „Einfühlung”, despre care a vorbit alata estetica germană. Această formă de simpatie, de „empatie”. cum s-a mai numit, poate lua câteodată forma unei retrăiri directe, senzoriale, o reproducere în corpul nostru, în actualizări organice, a unei stări identice cu aceea care ne inspiră compătimirea. Anatole France scrie undeva

că adevăratul altruism e în pielea şi în viscerele noastre: restul nu e decât o rece caritate abstractă.

Generalitatea moralei simpatetice depăşeşte cadrul moralei creştine, care a contribua aşa de mult s-o răspândească. Dacă în istoria dogmelor etice şi religioase s-au găsit prescripţii care să urmărească doar perfecţionarea individuală pe calc spirituală sau evitarea durerii şi a nenorocirii – ca în budism sau epicureism –, nu se poate găsi vreun sistem moral care să consacre ca o valoare egoismul[46]. Chiar sistemele individualiste, care în decursul veacului trecut indicau ca scop suprem etic desăvârşirea personalităţii umane, nu se gândeau când făceau această recomandaţie la un punct de vedere strict egoist. „Mai

46 Wundt, EfM.vd l.p. 18,

întâi, nu se va putea contesta că niciodată conştiinţa morală n-a considerat ca atare un act urmărind *exclusiv conservarea* individului. Fără îndoială, un asemenea act de conservare poate deveni moral dacă mă conserv pentru familie, pentru patria mea. Dar dacă mă conserv numai pentru mine, conduita mea este în concepţia opiniei comune ca lipsită de orice valoare morală. Actele care urmăresc nu numai conservarea, dar şi dezvoltarea fiinţei mele au mai multă vânare? Da. Dacă când să mă dezvolt nu pentru un interes personal şi nici măcar estetic, dar pentru ca această perfecţionare să aibă efecte folositoare pentru alte fiinţe decât mine. Dacă urmăresc însă să-mi dezvolt inteligenta şi facultăţile mele pentru a străluci, pentru a reuşi, pentru a face din mine o frumoasă

operă de ană, niciodată actul meu nu va fi considerat ca moral Astfel, numai individul care sunt nu va putea fi scopul ultim al conduitei mele morale. Ceilalţi indivizi, semenii mei, pot fi ei susceptibili de a juca acest rol? Dar dacă nu săvârşesc nimic moral conservând sau dezvoltând fiinţa mea individuală, de ce individualitatea altui om ar avea un drept de prioritate asupra mea? între diferiţii indivizi, nu pot fi decât diferenţe de grad, ceea ce n-ar putea explica diferenţa de natură care deosebeşte o conduită *morală* de una *umorală*. Dacă morala ar acorda unuia ceea ce refuză celuilalt, că s-ar sprijini pe o contradicţie fundamentală: ceea ce nuc de admis nu numai pentru motive logice, dar chiar practice. Căci e greu de conceput cum în aplicare practică aceste contradicţii n-ar lua

cunoştinţă de contradicţia lor... Pe de altă parte, dacă unul din semenii mei n-ar putea servi de obiectiv conduitei mele, imprimându-i un caracter moral, conduita n-ar putea deveni morală luând drept scop nu unul, dar mai mulţi indivizi, căci, dacă fiecare individ luat în pane e incapabil de a comunica o valoare morală conduitei, adică dacă nu e în *sine* apt de valoare morală, o sumă numerică de indivizi n-ar putea fi mai mult.”[47]

Aşadar, finalitatea etică nu poate tinde către vreun principiu individual Etica personalităţii nu poate îl un scop în sine. Ha nu poate fi înţeleasă decât subordonată unui ţel de devotament. Separată de un sens colectiv, ea nu poate înfăţişa decât o semnificaţie cinică ori estetică.

47" Max Sehe 1er, Suture ei formes de /a sympathie, ediţia franceză, p. 17, 18. 19.

Pe de altă parte, teoria simpatiei înseamnă „liinfuhlung + \ adică înţelegere a oricărei fapte făcute de un altul, adică şi a unui act bun. Şi a unui act rău. Vom face un ţest moral dacă vom înţelege invidia unuia sau cruzimea sa faţă de un altul? Mme de Staël spunea: „tout comprendre c'est tout pardonner". Un diletant estetic ar putea scuza crima lui Raskolnika, după cum un romantic ar fi atras de un bandit simpatic. Acesta e cazul simpatici. Dar scuza re a şi justificarea universală a oricărui fapt pot fi ele un act moral? Nu săvârşim o faptă morală decât dacă împărtăşim un gest sau o faptă care la rândul ci este şi ca morală, adică dacă simpatizăm numai cu acţiunile care poartă în ele valoarea morală. Urmează astfel să explicăm întrucât actul făcut de o altă persoană şi pe care-l

simpatizăm este sau nu este moral. Morala simpatici presupune mai dinaintea oricărei acţiuni o anumită valoare etică, când ceea ce e important stă tocmai în a arăta de ce sau dacă această acţiune merită calificativul de morală. Ea presupune demonstrat un lucru care tocmai e necesar de demonstrat.

După cum observă Max Scheier, morala simpatiei, în loc să explice natura clica a unei fapte, o deduce din *atitudinea spectatorului* care o priveşte. Dar un act de simpatie care justifică o faptă imorală nu poate fi considerai ca un act moral.

Pe de altă parte, nu orice judecată morală e bazată pe simpatie. Iată, de pildă, judecăţile care le facem asupra propriilor noastre fapte. Sfâşierile interioare ale unor conştiinţe frământate, regretele, re muşcările, indeciziunile.

aprecierile aspre sau indulgente fata de propriile noastre acţiuni n-au nimic de a face cu mieriile tic simpatic. Ele suni condiţionate de alte fundamente etice!

Morala simpatiei arc dreptate atunci când arată imposibili tal ca vreunei etici egoiste. Ea nu poate explica prin propriile ci resurse mecanismul adevărat al faptului etic.

2. Aforjfa eudemun/s/l Feluritele variante ale acestei doctrine au, după Vum se ştie, ca punct comun, prezentarea plăcerii sau utilităţii ca fundament al eticei. În ultimă instanţă, ele ajung la un individualism mai mult ori mai puţin accentuat. Pentru Aristip din Cirena, care ne-a lăsat cea mai radicală formulă a hedonismului, scopul suprem e plăcerea momentului, „cârpe diem”. suveranitatea

acestuia fată nu numai de alte scopuri dar chiar faţă de alte momente. Prezentul imediat nu trebuie sacrificat în favoarea aşteptării altor timpuri. Binele înseamnă plăcere, râul – durere. Starea sufletească lipită de griji a copilului e idealul etic prin excelenţă. Prezentul trebuie să realizeze o cât mai mare satisfacţie vitală şi sufletească. Restul nu interesează. În această formă, viaţa morală devine complet discontinua. Personalitatea întreagă nu mai are un stil unitar de determinare. O dezordine totală Je momente incohérente, care fiecare reacţionează izolai şi cate se contrazic.

Nu la o astfel de concepţie s-au oprit ceilalţi moralişti hedonişti.

Ei pleacă de la un individualism clic, care urmăreşte evitarea durerei. Orice

apreciere morală e urmată de o stare agreabilă ori dezagreabilă. Binele e, de obicei. Însoţit de o stare de conştiinţă plăcută. Răul, din contra, se măsoară după un sentiment penibil. Viaţa noasrea afectivă, cu polaritatea ci de agreabil şi dezagreabil e oarerum constatarea a ceea ce opreşte ori încurajează conservarea vieţii. Interesul egoist coincide astfel cu plăcerea.

Nu male sistemele care pun la baza vietei morale plăcerea sau utilul se pun pe un teren subiectiv, Aciul pe care-l săvârşeşte individul e proiectat în afară, în lumea exterioară. Aici el are o serie de efecte, provoacă o serie de influenţe, de tulburări. Pentru a aprecia valoarea unui asemenea act în integritatea lui, nu e de ajuns a-l urmări în viaţa interioară a

individului, ci de a-i măsura efectele şi atunci când s-a produs. În ambianţă. În afară el poate produce consecinţe practice utile ori periculoase. El e susceptibil astfel de a fi măsurat în dimensiuni obiective. El nu e numai o intenţie, ci şi un produs real, care trebuie apreciat după rezultatele sale. Ceea ce interesează astfel nu e numai fericirea individuală, ci şi cea socială. Valoarea unui act moral trebuie apreciată după satisfacerea unei cât mai mari mulţumiri a unui cât mai mare număr de oameni. Astfel hedonismul individualist se completează cu cel social, devenind un utiliiarism aritmetic, aşa cum l-a formulat Bentham, E: ic că e vorbde fericirea individuală, care la rândul ei nu e decât un simptom al conservărci biologice, fie că e vorba de aceea colectivă, utilitatea nu se

poate confunda cu binele, cu valoarea morală. Succesul, profilul, fie el chiar spiritual, nu e unul şi acelaşi lucru cu specificul clic. Calitatea motivelor, valoarea acţiunii, a luptei şi sforţării morale sunt independente de aspectul pragmatic al succesului. Succesul nu depinde numai de voinţă: el poate fi rezultatul împrejurărilor, al simplei întâmplări, Dar în morală numai determinările voinţei au preţ. Utilitatea, după cum observă N. Hartmann, nu e decât o „valoare-mijloc”» care e un simplu corelat al valorii morale în sine, în ceea ce priveşte plăcerea, privită ca bază a oricărei acţiuni etice, trebuie să constatăm că stările plăcute însoţesc de obicei o faptă bună, O asemenea faptă e legată[48]

totdeauna de un anumit caracter afectiv.

48 în lexl: „programaiic" (n, red).

Simţim o adevărată plăcere în a face binele, şi dacă n-ar fi această atracţie către o satisfacţie a conştiinţei poate că din obligaţie, din datorie, numai rareori am ieice o acţiune bună”. Există o excitaţie, o propulsiune, un cum/iasm, cate e o valoare în determinarea acţiunii cel pânin tot aşa de importantă ca şi obligaţia. În adevăr, aceea ce se face din pornire sentimentală poate imita procedeele datoriei. Bergson spune undeva: „marca perfidie a pasiunii născânde constă tocmai în a imita datoria”. În orice caz, ea atinge acelaşi rezultai. Acţiunea care rezultă din plăcere va fi spontana, nu va întâlni rezistenţe şi nu va întrebuinţa eforturi. Dar şi că va obţine efecte analoage obligaţiei. Iar în marile acte de creaţie etică, partea care incumbă emoţiei e cu mult mai însemnată decât aceea rezervată

simţului de datorie cu care satisfacem acţiunile morale curente. Actele elice nu suni de închipuit ca ordonate numai de un principiu uscat, riguros, fără fascinaţia puternică a unei mari euforii morale. Ele suni rezultatul unei sublime aspiraţii, şi nu ieşite din comandamentul rutinar al unei obligaţii. Elementul de înaltă plăcere e aici prezent înaintea oricărei presiuni sociale ori psihice. Eudemonismul, de o anumită calitate, e desigur de natura actelor eroice.

Dacă revenim la actul moral curent, trebuie să observăm că în această ipoteză oamenii nu urmăresc fericirea ori plăcerea în sine, ci anumite scopuri. Concretul acestor ţeluri îi interesează mai ales, şi nu o goană după satisfacţia agreabilă care urmează îndeplinirii unui ase men ea scop. Fericirea pentru fericire e un deziderat

anormal, îl urmăresc doar bolnavii (Max Scheler crede că mai ales tuberculoşii. Vezi Jurnalul Mariei Baskirtcheff.) T nenorociţii ori oprimaţii social. Îi mai urmăresc poate o mică clasă de juisori egoişti, al căror rost în viaţă nu e decât, cum pretindea Aristip, suveranitatea fiecărui moment. Îneoln, indivizii normali sunt atraşi, fascinaţi de realizarea scopului dorit, indiferent dacă îi urmează o stare agreabilă on nu. Că această stare plăcută e de obicei caracteristică realizării faptelor bune» aceasta e altceva. E un efect al îndeplinirii datoriei sau al atracţiei către o acţiune bună. Dar omul moral nu pentru acest acompaniament săvârşeşte, sau nu, actul moral. Iar acela care se gândeşte numai la plăcerea care-l însoţeşte n-are nimic dintr-un făptuitor moral. El rămâne ori un juisor, ori un om

special nenorocit. Mai ales că, psihologic vorbind, goana după fericire poate strica însăşi realizării acesteia. Fericirea nu vine niciodată printr-o preparare voită* printr-o vânătoare tenace. Ea vine pe neaşteptate şi neurmărită de sforţare. Capacitatea de fericire n-are de cele mai multe ori nimic comun cu tendinţa către fericire, care nu creează decât iluzii mincinoase, mirajuri falsificate şi care se spulberă atunci când, în mod penibil, ţelul pare ajuns. Eudemonismul ca morală a sforţării către fericire este o lendinţă a vieţii, care se anihilează singură, ducând sistematic către neputinţă de fericire, Astfel, fericirea luată *drept scop* nu şi-l poate satisface.

Considerată drept sursă a actului moral, ca nu ni se pare a avea un rol mai decisiv. Am văzut mai sus că năzuinţa către fericire

pleacă de obicei dintr-o stare de profundă nefericire, din îndoială, din suferinţă morală, din zbucium intern. Ea e un semn, un simptom al mizeriei morale. În orice timp căutarea cu orice preţ a fericirei, tendinţa urcată către hedonism e un semn de decadenţă vitală. Omul nefericit tinde, dacă nu către cucerirea[49]

adevărată a bucuriei permanente, cel puţin către... surogate iluzioniste prin care să se poată amăgi" V Moralele care corespund la astfel de stări su tic Ieşti, ca morala stoică's, în budistă de pildă, caută să prescrie autostigestiuni după care suferinţa n-ar fi un rău (ca la stoici), după care aflarea motivului suferinţei echivalează cu încciarca ci (ca în budism), după care suferinţa înnobilează etc, etc. Frate aceste

491 Mil* Schclcr, Der Formali&mw der umi die materiale Wertethik.p. 3S»-359.

stări de suferinţă duc la morale de resentiment, după cum a arătat Max Scheier. Urmează ca numai o conştiinţă mulţumită, ca numai o situaţie fericită poate duce la acte cu adevărat morale? Sursa valorilor etice mai înalte e de obicei o stare de mulţumire. Orice creştere pozitivă a nivelului valorii morale porneşte dintr-o creştere a bucuriei şi a fericirei. Din contra, orice scădere a fericirii duce la reacţiuni care scad în acelaşi timp şi gradul valorilor etice, „Toate directivele voinţei către realizarea valorilor superioare nu pornesc niciodată din stări pozitive”, iată una din legile pe care neue ude monismul lui M. Scheier le formulează, 1[50]

Această interpretare ni se pare a fi de observaţie psihologică inexactă. Mai întâi,

50 Idem, ibidem, p. 370,

dacă oamenii nefericiţi umblă insistent după fericire şi creează – cum arată Scheier – morale de resentiment, e tot aşa de adevărat, per a contrario, că oamenilor fericiţi le e perfect indiferentă fericirea. Orice năzuinţă susţinută e de obicei semnul unei lacune. Dar un om căruia nud lipseşte nimic, acela nu va mai fi creator de sisteme morale, nu va mai tinde către ameliorarea situaţiei sale sufleteşti, ci, copleşit de ea, se va lăsa legănat într-un dulce conservatism, ne făcând altceva decât să perpetueze ipostaza sa de mulţumire. Pe de altă parte, e tot aşa de inexact că oamenii nenorociţi nu pot crea valori morale superioare. Există atâţia nefericiţi suavi şi surâzători, cu sufletul pur de orice fel de invidie, ori resentiment, candizi şi beati cu toată suferinţa lor. Atâtea morale de bunătate şi

sfinţenie au ieşit din existenţe mizere, de la Cristos până la Sfântul Francisc! Sfinţenia e beatitudinea fericită a oamenilor care sufăr.

La unele suflete vulgare durerea poate produce dor de răzbunare, invidie, acreală. La altele, seninătate, blândeţe crescută şi tendinţă infinită către bunătate.

Nici ca scop, nici ca sursă, fericirea nu poate determina actul moral în sine. Starea emotivă e doar o întovărăşire a faptei etice, un fenomen natural, care ţine, din punct de vedere psihologic, de instinct.

A încerca să demonstrăm că lotuşi la baza oricărei acţiuni omeneşti plăcerea e inseparabilă şi a vot să facem din această constatare oxiomatică, un fundament al acţiunii noastre înseamnă a înregistra un fenomen natural *psihologic*, care însă nu poate fi nici într-un caz un fenomen *etic* A

spune, ca unii din moralişti, că a scăpa un copil de la înec, a ajuta un sărac sau chiar a renunţa[51] la un agrement care face să sufere pe altul nu e decât urmărirea unei satisfacţii, a unei plăceri personale, nu înseamnă decât a face *analiza psihologică* a actului moral arătând că el e însoţit adeseori de stări de plăcere. Constatarea naturalistă a unui proces psihic, care se întâmplă aşa sau altfel, n-are nimic a face cu îndatorirea morală. Orice act clic presupune un „trebuie”, O desfăşurare firească de procese psihice nu implică deloc o obligaţie morală.

O apariţie de întovărăşire psihică în momentul deciziei morale nu e un obiect de determinare a voinţei, ci un fenomen *paralel*, concomitent. Cum vom vedea mai

51F raza, ininteligibili In versiunea originali, a foii comptent! de noi, utilizindu-ic traducerea francezi (n. eiL).

departe, actul moral, care presupune o sforţare, o încordare, nu se poate funda pur şi simplu pe instincte naturale desfăşurate firesc, în funcţiunea lor obişnuită, fără nicio oprire şi fără nicio luptă, fără conflict în desfăşurarea lor. Morala hedonistă nu e astfel decât o psihologie morală Ea indică un anumit proces sufletesc care însoţeşte actul moral. Ea nu indică însăşi caracteristica acestui act, fiindcă punctul ci de vedere e psihologic, şi nu clic.

Esenţa faptului etic presupune, după cum vom vede 1 mai departe, o sforţare de depăşire a atracţiei către plăcere sau fericire.

3. *Morala wtalisită*. Ca şi morala simpatici sau accea a plăcerii, morala vitalistă face abstracţie de orice fel de datorie. După cum a formulat-o unul din

protagoniştii săi, J.M. Guy au, e vorba de o „morală fără obligaţie şi fără sancţiune”. Fapta morală nu e determinată de impulsuri altruiste şi nici de atracţia cudemonistă. Ea reiese, dintr-o bogăţie, dintr-o revărsare de viaţă. Un elan vital, care dispune de prea multă energic, nu numai că se satisface ce el însuşi în toate exigenţele sale de conservare, dar implmindu-se pe sine, mai păstrează încă mari rezerve pe care le cheltuieşte în afară. O asemenea forţă vitală e, fireşte, generoasă. Ea se dăruieşte mereu şi creează din preaplinul său abundenţă şi pentru altul. Ea nu cunoaşte meschinăria şi egoismul şi nu e nevoie de nicio poruncă esau de vreo ameninţare ca să se risipească în dărnicie, Numai cei lipsiţi au nevoie de impulsia datoriei ori a pedepsei spre a împărtăşi şi altora propriile bogăţii.

Simpatia, altruismul, bunătatea nasc singure, spontan. Această formă generoasă a vitalismului a fost prezentată de Guyau, Nietzsche a tras, tot din energia vieţii, alte concluzii. Omul plin de viaţă, după el, nu e filantrop şi risipitor cum 11 vedea Guyau \ El strânge putere ca să instaureze o ordine dură, aspră» fără cruţare» care nu duce la generozitate» ci la cucerire» la imperialism. Se creează prin selecţia oamenilor tari o elită care instaurează în locul unei morale decadente, slabe» lipsită de vlagă. În locul unei morale de sclavi care cerşesc mila, o morală neîndurătoare de stăpâni, care exaltează cultul forţei» bravura, curajul în condiţii de luptă aspră. O nouă tablă de valori apare. Valori de ciocnire brutală, de violenţă bărbătească, care întreţin veşnic treze facultăţile de combativitate adormite

de morala bleagă a sclavilor. Omenirea degenerată, narcotizată în prescripţii de îndurare, de toleranţă, de asistenţă a celor schilozi, se regenerează în virtuţi de vitejie şi de suprimare fără milă a celor debili. O selecţie naturală redă omenirci speţele tari de care are nevoie. Nicio slăbiciune, nicio renunţare nu trebuie să moaie puterea cuceritoare a adevăratului stăpân, în această viaţă de junglă, egoismul de fiară se desfăşoară în toată splendoarea lui Viaţa năvalnică clocoteşte nu ca să ajute, ci ca să distrugă şi să învingă orice obstacol.

Nietzsche preconizează această viziune carnasieră a moralei. Dar fenomenul moral e cu totul altceva» Desfăşurarea neîmpiedicată a forţei e, în fond, o politică. Niciodată şi în nicio doctrină morală, în nicio etică religioasă, nu s-a preconizai sub

această etichetă o incitaţie aşa de categorică la desfăşurarea orgiacă a forţei. În toată istoria doctrinelor sau a moravurilor, nu aceasta a fost misiunea încredinţată moralei omeneşti. De aceea nu vom insista prea mult asupra acestei viziuni apocaliptice. Ea e de ordin politic şi, în subsidiar, de ordin estetic şi literar, în toate societăţile şi în toate timpurile, morala a apărut ca o frână la bestialitate, nu ca un dezmăţ, ca un sabat sângeros, ca o provocare paroxistică la dezlănţuire de oarbe cruzimi. În toate societăţile şi în toate timpurile, ceea ce se cheamă morală a inspirat reguli de apropiere şi iubire Imrc oameni, şi nu imperative de zdrobire a celor slabi de către cei tari. Visul lui Nietzsche iese astfel din domeniul cercetărilor noastre.

Toate cele trei doctrine analizate până acum prezintă un punct comun. Ele se prezintă sub aceeaşi caracteristică. Sunt morale spontane. Mobilul care le pune în mişcare se impune direct, nemijlocit. Acţiunea lor e determinată prin *atracţia* pe care o exercită asupra actului moral plăcerea, simpatia ori revărsarea de viaţă. Niciun *imperativ,* niciun ordin din conştiinţă ori din societate nu dezlănţuie fapta sunt morale care nu cunosc cuvântul „trebuie”. Necesitatea obligatorie le rămâne străină. Un impuls automat dezlănţuie actul, prin propria sa putere. Plăcerea sau simpatia altruistă exercită asupra acţiune! o seducţie magnetică, după cum fluturele e atras noaptea de o dâră de lumină. Astfel de fapte sunt de natura tropismelor.

Dar fenomenul moral nu se produce

niciodată nemijlocit. El nu e un simplu reflex, o reacţiune directă, fără complicaţie. Acţiunea clică izvorăşte din r-un principiu, dintr-un conflict intern, dintr-o luptă care presupune sforţare, dominare de sine, deci inhibiţie a pornirilor naturale, o soluţie de reechilibrare care depăşeşte şi simplul conformism şi aspiraţia către plăcere, către slăbiciunile simpatiei sau către plenitudinea vieţii. Constrângerea de sine nu poate lipsi în niciun caz. Cursul neglijat, lăsat la întâmplare, al vieţii sufleteşti nu e intru nimic de domeniul moralei. Nietzsche avea dreptate să denunţe acel.» laisser aller" care i se părea inadmisibil în domeniul clic: „orice morală e. prin opoziţie faţă de «laisser aller», un fel de tiranic contra naturii şi de asemenea contra raţiunii... ceea ce e esenţial şi inapreciabil în orice

morală e faptul că ea e o constrângere prelungită!

yideplimrea unei fapte bune se poate face cu entuziasm. Par chiar în acest entuziasm există un clement de presiune, de efort pe care moralele directe îl ignorează. Sub imperiul celui mai arzător clan, actul moral implică din partea noastră o învingere a unor tendinţe contrare, o dominare a unei părţi din sufletul nostru care totuşi protestează şi încearcă în numele spontaneităţii sufleteşti directe să împiedice actul. O înălţare deasupra noastră înşine, care se obţine printr-o tensiune ridicată, printr-o voinţă încordată de a înlătura obstacolele. Iată de ce, ignorând acest clement de încordare şi obligaţie, moralele fundale pe atracţie[52] rămân

521 „Die Freiheit einer vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen.*4
In original mr desigur o greşala de lipar (n. cd.).

incomplete în imaginea pe care ne-o dau despre mecanismul clic.

4. Morala *rigoristă*. Pentru a le combate, Kant a încercat să construiască o concepţie exact contrară, insistând în determinarea faptului moral exclusiv asupra elementului de obligaţie, căruia îi dă o accepţie total gratuita, de natură aproape estetică. Toată preocuparea lui Kant a fost aceea de a elibera hotărârea noastră morală de orice dependenţă naturală. Actele noastre de acest fel nu pot şi determinate de legi cauzale din afară de noi, de mipulsiuni care ni se impun conştiinţei, aşa cum fenomenele naturii se condiţionează uncie pe altele. Conştiinţa noastră nu poate accepta legi he te.ro nome, voinţa noastră morală fiind autonomă. Dacă că ar avea o posibilitate de decizie empirică, adică dacă s-ar lăsa

influenţată fie de influenţe externe constrângătoare, care ne depăşesc, fie de nevoia de fericire, de simpatie, cu un cuvânt, de afecţiune, de stări de sensibilitate, ea n-ar mai fi liberă. De aceea voinţa nu poate acţiona după principii de morală practică, privind materia, adică satisfacerea dorinţelor după condiţiuoi care stau în obiecte {În materie). Acestea sunt variabile, subiective şi deci de conţinut empiric. Presiunea lor asupra conştiinţei noastre poate da naştere cel mult la *imperative* condiţionale. Hotărârea noastră, ca să fie autonomă, trebuie să ignoreze acest conţinut material şi să se determine după legile necesare obiective şi universale ale raţiunci, care nu pot şi decât Plăcerea sau neplăcerea sunt scopuri care depind de subiectivité tea individulur Conştiinţa

morală nu poate ţine scamă de Ea nu poate fi decisă decât de poruncile generale de ordin formal – Lucrând după ordinele raţiunci, voinţa se eliberează de tirania conţinu turilor materiei. Ea nu poate asculta, de imperative ipotetice, d numai de *imperative categorice*, care îmbracă forma necesară a unei legi universale. De aceea* legea morală nu poate fi decât generată: „lucrează astfel încât maxima voinţei talc să poată fi valabilă pentru o lege universală” (să se aplice… la toţi oamenii). Numai o astfel de regulă formală se sprijină pe *autonomia voinţei* în timp ce toate principiile unei morale materiale presupun o *hétéronomie* a voinţei, adică a târna rea de plăcere on fendre.

O asemenea etică nu rămâne. În condiţii formale, goală de conţinut, abstractă, fără

substrat? Nu, căci universalitatea regulii duce la ideea de omenire „pe care omul o poartă în sufletul său ca o imagine primară (Urbild) a tuturor acţiunilor sale” Omul însă nu e numai obiect al moralei, ci şi subiect, adică creator al legii morale. El fundează autonomia propriei sale voinţe. Dintr-un simplu supus al luroei, el devine un stăpân creator al propriei sale legi de hotărâre morală. El se determină după legea sa însuşi, fiind un liber legislator morab Persoana legislatorului moral cuprinde în ea ideea de umanitate („Die Menschheit în mir”), Ea devine astfel o personalitate. Legea morală revelează omului 1

partea sa specifică („eigentliches Selbst1[53]), demnitatea sa. Personalitatea morală este, spre deosebire de persoana

53 Kant, A nul der praktischen Vernp. 75,

psihologică, „libertatea unei fiinţe raţionale condusă de legea morală” De aceea, scopul suprem al eticei este „lucrează astfel încât să consideri persoana aproapelui tău ca pe un scop, nu ca pe un mijloc”.

Astfel, construită după stringenţa formelor raliunei, regula morală indică înainte de toate, ca suprem bun clic, executarea datoriei. Aceasta ne este poruncită imperativ de legea morală. Obligaţia, acel „trebuie” (Sollen), formulat inexorabil, nu ne lasă alternative. Formele imperative exprimă astfel raportul între legea obiectivă a voinţei „în sine” cu imperfecţia subiectivă a voinţei obişnuite a unei sau a altei fiinţe raţionale, 3

Aceasta e morala kantiană în toată severitatea ti austeră. După cum se vederea reacţionează contra oricărei morale

subiective, bazate pe atracţia afectivă, fie ca simpatic ori plăcere. Ea aşază la rădăcina hotărârilor noastre ideea unei obligaţii rigoriste. Numai că sub forma aceasta morala kantiană întâmpină o scrie de dificultăţi. Se pune întrebarea de ce natură e această obligaţie şi de unde ne vine ca Ea nu poate veni din afară, din societate sau din tentaţiile pe care viaţa le poate oferi conştiinţei, căci aţunei voinţa n-ar mai fi autonomă, ci eteronomă. Ea vine deci dinăuntrul nostru, din conştiinţă, Sub ce formă se exercită această presiune a conştiinţei? E vorba de o simplă sugestie, ori de un sfat care ni se dă? Nu, rări sfatul n-are un caracter obligator, el poate fi cel mult un imperativ ipotetic. Obligaţia pe care ne-o comandă conştiinţa e aşadar imperativă, dar imperativă de un ordin

categoric. Adică nu poate admite vreo alternativă, mai multe posibilităţi în afară de aceasta, ordinul pe care-l primim nu poate fi justificat nici măcar pe motive speciale. Dacă s-ar analiza fiecare continui al actelor noastre, după sensul lor empiric, atunci imperativul categoric s-ar aplica în materia actelor noastre, şi nu la forma lor. El ut înceta de a mai fi valabil universal Imperativul categoric se formulează la Kant în felul acesta: „trebuie fiindcă trebuie”. Dar sub acest aspect, orice imperativ devine inacceptabil pentru raţiune. El se găseşte foarte rar în viaţa obişnuită, „Consemnul militar care e un ordin nemotivat şi fără replică spune că «trebuie fiindcă trebuie», dar în zadar vom refuza soldatului vreo motivaţie, el tot va găsi una… Un imperativ absolut categorice de natură somnambulică

ori instinctivă... Dar în cazul acesta nu e evident că, la o fiină care raţionează, un imperativ va tinde cu atât mai mult să ia forma categorică cu cât activitatea desfăşurată se va apropia de instinct? Dar o activitate care a fost mai întâi inteligentă şi apoi se îndreaptă către o imilajie a instinctului e, propriu-zis, ceea ce se cheamă o obişnuinţă.”[54] lată că morala lui Kant, care caută să se inspire de la legile eterne ale raţiunci prin faptul că evită să dea un conţinut de motivaţie, o materie ordinelor imperative care le formulează, ajunge la un aspect automat care o apropie de instinct ori de obişnuinţă, adică tocmai de acea sclavie eteronomă a forţelor psihologice naturale. Fündcä o voinţă autonomă care se conduce după tirania

54 H. Btrgwn, Lm detur jow/rc* de fliutaJ«, p. 19-20.

instinctului ori de mecanismul automat al obiceiului nu mai poate merita acest nume.

Inspirată de un puritanism excesiv, eliminând orice –» nimm actului moral, adică orice discriminare de noment, de specificitate individuală, de grad al dificultăţii, al sforţării, legea morală kantiană devine o fantomă insesizabilă, lipsită de orice substanţă. Ea pare un ordin misterios şi neînţeles, care vine dintr-o altă lume. A pretinde regulii elice o asemenea imparţialitate, o asemenea universalitate înseamnă a-i suprima orice contact cu viaţa. Schopenhauer observa cu dreptate că un asemenea imperativ e o rămăşiţă a unei morale teologice, care se inspiră de la „credo quia absurdum** şi care raportează orice determinare etică la voinţa lui Dumnezeu, neînţeleasă în scopurile ei.

Sursa obligaţiei morale la Kant rămâne astfel o enigmă. Nu ştim în ce domeniu. În ce lume trebuie s-o situăm.

Această nelămurire e datorită obsesiei formalismului kantian, ororii care îi inspiră orice relativizare empirică. În fond. o analiză serioasă nu poate avea decât două surse: una socială şi o alta psihologică. A construi astfel, pe un teren de logică pură ori de epistemologie, o morală care e înainte de toate un aspect de viaţă practică. Înseamnă a rămâne la un edificiu fără temelie, la o viziune filosofică gratuită, care n-are explicaţie decât în jocuri de cuvinte, de terminologie, ori în înlănţuirea pur speculativă de noţiuni. Natura datoriei morale e altceva decât o exigenţă a raţiunci noastre.

Izvorul aspectului obligator al elicei

trebuie căutat aşadar în societate sau în structura psihologică a agentului, E greu de închipuit o speţă de constrângere care să nu ne fie dată de ambianţa colectivărăodetaleac singura care poate să exercite asupra noastră coerciţiunea şi sancţiunea. Noţiunea de interdicţie, adică de obstacol faţă de persoana noastră nuc inteligibilă decât în raport cu alte fiinţe ca noi.

Numai societatea poate crea reguli tabu. Individul* din contra, tinde către rebeliune şi titre anarhie. Noţiunea de limita în sens moral e o categoric colectivă De altfel, toată regularizarea acţiunei noastre vine din mediul social. Necesităţile de conservare a societăţii impun obligaţii şi datorii, în afară de postulatul existenţei şi intervenţiei lui Dumnezeu, nicio altă forţă exterioară noul,

afară de societate, nu ne poate impune opriri, îndatoriri şi drepturi în exercitarea acţiunilor noastre. Şi nici într-un caz nu le putem explica altfel decât prin aceste două ipoteze, într-o ordine ration a listă de gândire* singurul iz voi al ideci de obligaţie stă în colectivitate. Pe de altă parte» nici societatea n-ar putea exista fără morala, aceasta fiind singurul său mod de conservare. De aceea la început prescripţia grupului către o ordine conformistă e singura regulă morală existentă. Mai târziu* odată cu apariţia conştiinţei, această relaţie exterioară de la grup la individ se interiorizează în cui nostru. Conştiinţa mimează reproducând psihologic raportul obiectiv individ-societaie. Morala se interiorizează şi se complică. Conştiinţa indică şi alte motive posibile decât acelea

simpliste şi mecanice, indicate de grup. Din acest conflict rezultă oarecare libertate spirituală. Hotărârile noastre nu mai sunt un simplu ecou al ordinelor colective. Un proces critic psihologic dezrobeşte hotărârea noastră de presiunea cteronomă, dându-i o anumită independenţă. Autonomia înseamnă o pluralitate de motive care se ciocnesc şi care provoacă o ezitare, o încercare de rezistenţă la supunerea pură şi simplă. Actul moral devine psihologic rebel şi se poate determina şi opus ordinului exterior. În complexitatea structurel conştiente, actul moral poate alege, poate lupta, poate, câteodată, impune şi altora hotărârea sa.

Astfel geneza oricărei obligaţii nu poate fi decât ori socială, în moralele simple, gregare, ori psihologică, în moralele

evoluate.

Aceste consideraţii rămân străine eticei kantiene. Nu e mai puţin adevărat că aspectul de lege obligatorie, de imperativ, pe care orice fenomen moral îl implică, e o descoperire kantiană. Rupând cu aspectul spontan şi idilic al vechilor etici cudemoniste, marele filosof a introdus în viaţa morală rigoarea poruncilor inevitabile pe care le presupune noţiunea de datorie.

5, Contra aspectului formalist, peţsonalist şi intelect ualist al eticei kantiene, se ridică *morala* susţinută de Max Scheler şi de N. Hartmann. Acestea se ridică mai întâi contra *formalismului*. Opoziţia între materie şi formă e relativă. Ea nu poate forma o antinomie completă. În orice caz, conţinutul unei valori ne poate atrage tot aşa de mult ca şi un imperativ

plecat din obligaţie abstractă. „Un principiu ca legea morală, un ordin, o apreciere de valoare pot foarte bine să aibă o «materie*, fără ca prin aceasta aprioritatea lor să fie stânjenită, O voinţă determinată material n-are nevoie numaidecât, aşa cum credea Kant, să fie determinată empiric. Nu e nevoie ca o influenţă din afară să o pună în mişcare. Determinarea materială nu înseamnă determinare naturală. Ea nu izvorăşte în mod necesar din legile generale ale firii, nu înseamnă deloc o dependenţă cauzală. Ea nu înjoseşte voinţa omenească până la «fiinţa naturală». Căci origina ei poate fi perfect autonomă, iar realitatea ei poate fi curat apriorică,”[55] Meritele eticei lui Kant, adică respingerea empirismului etic şi a cteronomici, a scopurilor speciale,

55 N. Hartmann, Ethik, p. MMW; M. Schcler, D« FormjJjţmuj der Ethik, p. 48, 49-67.

exigenţa strictă a universalităţii principiilor etice nu sunt strict legate de aspectul formal al filosofiei sale practice. Valorile» prin conţinutul lor, pot explica aceleaşi constaturi ca şi morala formală kantiană. La fel. În ceea ce priveşte *intelectualismul* eticei lui Kant. Pentru ca o morală să capete un caracter aprioric şi universal, nu e nevoie ca ea să fie clădită pe temeliile logicei şi pe cerinţele raţiunii. Luarea de contact cu lumea morală printr-o serie de atitudini pentru sau contra, prin încordări, acceptări sau refuzări faţă de unele valori: toate acestea nu sunt acte de cunoaştere, [ci] afecic şi atitudini sentimentale. În hotărârile noastre, intră ceva din acea „ordre du coeur”, de care vorbea Pascal, din acea logică afectivă care singură ne indică preferinţele. Aceste opţiuni însă n-au un

caracter empiric. Ele pot fi apriorice, deoarece există şi un apriorism afectiv. Şi emotivitatea spiritului, sentimentul, preferinţa, iubirea, ura, voinţa au conţinut originar aprioric, căci etica nu depinde numai de gândire, ci, din contra, ca e complet independentă de logică". Aceasta iarăşi nu are a face nimic cu empirismul moral, cu condiţionările plăcerei ori ale suferinţei. Apriorismulvacteor morale e condiţionat de apriorismul valorilor.

Pentru a înţelege aceasta, e nevoie să adăugăm că Max Scheier ca şi N. Hartmann[56] cred într-o existenţă obiectivă, realistă a valorilor. Acestea nu sunt determinate de dorinţele noastre subiective ori de dificultatea de a le îndeplini. Ca şi categoriile ori conceptele, ele există în afară

56 M. Schclcr. ap, dl., p. 59, 78 şi urm.; N. Hartmann, ap. dt„ p, 105.

de noi. Ca să pot face o faptă bună, trebuie ca „binele” ca valoare clică să preexiste, „Actul meu e precedai de valoarea de care ţine. Astfel el are nu numai o existenţa reală şi obiectivă, dar una apriorică, deoarece valoarea se impune înainte de atracţia ori determinarea ci empirică. În locul und morale formaliste, e cazul de a ţine scama, aşadar, de conţinutul valorilor, de a o înlocui cu o etică materială».

O conştiinţă a valorilor e în mod necesar o conştiinţă a conţinuturi lor. o conştiinţă materială… Sentimentul valorilor este preferinţa afirmârei ori refuzul mai ales al unui conţinut.141»

În unele privmţi, aceste critici sunt drepte. Tendinţa de a da moralei un conţinut, de a arăta importanţa sentimentului, de a depăşi intelectualismul

şi formalismul uscat şi vid al doctrinei morale kantiene e binevenit în aspectul său general însă, morala valorilor aşa cum o înfăţişează M. Scheier şi N. Hartmann, înseamnă o revenire la vechile morale naturale, adică la cudemonism.

Actul moral încetează de a fi impus de către o obligaţie. Căci atracţia către valori, afirmarea sau respingerea lor, preferinţa unui rang în ierarhia lor nu se impune printr-un caracter coercitiv. Simpla afirmare a existenţei unei valori nu creează acel „trebuie” inerent faptei morale. Legătura între valoare şi obligaţie nu poate fi justificată numai pe argumente ontologice, care nu spun nimic, afară de jocul de cuvinte sau de noţiuni, aşa cum se întâmplă de cele mai multe ori în domeniul acestor speculaţii. A spune: „orice valoare pozitivă

trebuie să existe şi orice valoare negativă nu trebuie să existe” 1 nu înseamnă a rezolva nimic, deoarece această aparentă axiomă trebuie mai întâi dovedită. Existenţa valorii pozitive nu e imperativă prin ea însăşi. Categoria existenţială nu implică, oricum, pe cea imperativă; ea nu se impune de la sine, n-are un caracter de intervenţie silnică. Atâtea existenţe trec neobservate. Ele nu obligă pe nimeni să le lă în considerare. Valoarea nu[57]

obligă, ci atrage. Ea arc o forţă de prestigiu magnetic, ca seduce, nu porunceşte, ea uzează de tentaţii, nu de ordine.

Valoarea ne poate încânta: chemarea ci de sirenă ne poate îmbia cu forţa de propulsume» Uuwi puriuni. Însă prin simpla

57 M. Schclcr, op, dl-, 210.

sa existenţă că nu ne poate sili la nimic, în niciun caz la recunoaşterea ci pe calea datoriei

Pe de altă parte, plăcerea austeră a virtuţii, a sacrificiului nu e obligaţie. De altfel în altă parte, M. Scheier arată el singur că o etică a datoriei e negativă, înlăturarea nonvalorilor, iar nu afirmarea unei valori pozitive e olligaţie.

Etica valorilor e fundată pe sentiment, pe loca afectivă, mai mult, pe plăcere. Orice greutate, orice sacrificiu făcut în realizarea unui aci moral duce, după Scheler, la o morală inferioară, la aceea a resentimentelor.1 După cum sforţarea penibilă cu care a fost scrisă o carte nu ajută la calitatea ci, tot aşa mijlocul dificil prin care e realizată o valoare nu ajută nimic la rangul ei. Oboseala, munca,

suferinţa nu ajiilă cu nimic la realizarea valorii. Din contra, valoarea personalităţii creşte la acei care creează fără dificultăţi şi fără zbucium. Punct de vedere pur cudemonist şi estetic punct de vedere desigur aş, ei ich dificultăţii mijloacelor, a realizării penibile prin greutăţi ajută evident la valoarea actului moral.

Dacă actul moral nu s-ar realiza decât în plăcere ar fi prea puţini acei care să-l execute în condiţii grele. Dificultăţile mijloacelor exercită prin contagiunea morală un exemplu de urmat, o încurajare pentru cei care ar înceta să lupte la prima piedică irită în calc.

Etica valorilor presupune aşezarea acestora într-o anumită ierarhie, într-un anumit rang, M Scheier indică chiar o scrie de enteni după care se poate stabili o

anumită „înălţime” a valorilor. De pildă valorile durabile sau atemporale sunt superioare odor care se leagă de oepuizare efemeră, cum sunt acelea legate de avere ori de un simplu agrement.

La fel, acelea care oferă o adâncime mai mare de satisfacţie decât acelea care dau una superficială: valoarea gustării unei opere dec artă înirţce în rang plăcerea unei mese bunev şi aşa mai departe, / Preferinţa pentru un rang sau altul ei totuşi subiectivă şi ţine de un coeficient pur emoţional Ea nu se impune obiectiv şi constrângător, d variază cu structura afectivă, cu interesele agentului.

Nici *apriorismul* valorilor, insuflaunt dovedit de M, Sehe ler (deoarece chiar dacă valoarea ar constitui o preexistenţi, totuşi preferinţa oh adoptarea unei valori e un act

individual şi empiric), n-are gâci o semnificaţie obligatorie, Valoarea poate fi privită ca absolută. Dar cum ne putem închipui adeziunea subiectului la ea, fără s-o relativizeze într-un proces psihologic? Iar acest proces psihologic cum poate el elimina înclinaţiile naturale? Fiindti aci nu e vorba de că te goni epistemologice care se impun ca necesare în orice act de cunoaştere. Raţiunea practică, cu toată complexitatea sa afectivă, cu toată varietatea tipologică a individualităţilor, cu toate capriciile hotărârilor şi acţiunilor omeneşti, nu poate face abstracţie de toate acestea.

În linii generale, morala valorilor e o tentativă de compromis între obligaţia kantiană şi eudemonism, între subiectiv şi transcendent, între apriorism şi empirism.

Caracterul cudemomst rămâne însă dominant.

II

După această excursie în domeniul istoriei doctrinelor etice, în care am analizat principalele răspunsuri date la problema naturii actului moral, urmează a găsi un răspuns propriu.

Penţiu alee mierii de clasificare vezi: M. Schelei, nu, of., p. 88. Şi N. Hartmann, *op*, *din* p254.

Am găsit – două tipologii de soluţii: unele fundate pe atracţie, altele pe obligaţie. În fond, ele corespund la două stalsi de evoluţie. Moralele primare, corespunzând unor societăţi simple, cum le numeşte Bergsc n. Închise”, sunt de tipul supunerii oarbe la o du tone, ordonată nu cum crede Kant de un misterios imperativ,

ci de grupul social. Moralele evoluate corespunzătoare unor epoci de cultură înaintată suni însufleţite de mari atracţii emotive, binele fiind realizai nu din poruncă, ci din plăcere, dinu-o înaltă satisfacţie de conştiinţă, adesea contra societăţii şi în conflict cu ea De cele mai multe ori aceste două tipuri nu rămân pure, Ele îşi amestecă dementele şi vom găsi alăturate o adevărată plăcere de a-ţi face datoria şi un sentiment de inevitabilă presiune în orice satisfacţie morala. Caracţgrul imperativ şi cel afectiv se împletesc formând integralitatea fenomenului clic.

Actul moral însă nu e niciodată direct şi automat. Nici în cazul atracţiei afective, nici în acela al datoriei imperative. Prezenţa sentimentului poate complica mecanismul

moral. El poate crea aversiuni, refuzuri, inhibilic, înconjurări, el poate crea lupte interne, sfâşieri de conştiinţă, lot atât de grave ca şi obligaţia constrângătoare. Tumultul etic poate fi. În cazul atracţiei afective, chiar mai impetuos şi mai grav. Nimeni nu se decide senin şi plin de beatitudine atunci când e bântuit de sentimente contrarii. Tot astfel şi în cealaltă ipostază. Puţini vor fi aceia, vorbim de persoane conştiente, aparţinând unui stadiu de rivilizaţie înaintat, care se vor supune orbeşte unei porund sociale admiţând drumul rectilinii! ai unei singure îndatoriri. Conflicte între mai multe speţe de obligaţiuni se pol ivi. Ele vor complica şi întârzia decizia morală.

Ceea ce se pierde de obicei din vedere e faptul că brice act moral cuprinde un

conflict, o *rupere de echilibru*. Şi apoi soluţionarea antagonismului printr-o nouă reechilibrare, Fenomenul moral consta în substituirea unui aci superior unei stări satisfăcute până atunci. El înseamnă sfărâmarea unei existente şi înlocuirea prin alta. Un proverb francez spune: Je mieux est l’ennemi du bien”. E ceva din aceasta în fiecare act moral, E o tendinţă, ameliorați vă. Dacă n-ar exista această schimbare spre mai bine actul moral n-ar avea loc. Dacă mă hotărăsc să părăsese o pasiune spre a satisface o datorie e fiindcă cred că e mai bine aşa, adică fiindcă starea preferată prezintă o valoare mai mare. Dacă fac o binefacere materială unui om necăjit, renunţând la confortul meu. e fiindcă am optai pentru o nouă soluţie, pe care am crezut-o mai bună. Actul moral e aşadar

demonic, fiindcă întrerupe o stare care îmi dădea până atunci *o* satisfacţie oarecare, mediocră, dar verificată, pentru una nouă, adesea aleatorie, dar promiţătoare de satisfacţii superioare. E o instigaţie la revoluţie, la rebeliune faţă de prezent, faţă de ceea ce am acum, pentru o noutate ce mi se pare mai bună. Cel mai banal act moral conţine în el, fie măcar într-o doză abia perceptibilă, această nelinişte demonică, această tulburarc care mă face să nu mai pot suporta starea prezentă şi s-o modific, în speranţa unei îmbunătăţiri.

O dală tulburarea dizolvând echilibrul sufletesc actual* prin sugestia unor perspective seducătoare de perfecţiune, că nu se poate linişti decât prin refularea regretului, prin renunţare la tot ce constituie agrementul clipei de la A. prin

despărţirea de liniştea conservatoare în care ne găseam. Prezentul putea să fie plăcut, să ofere o serie de voluptăţi cu care eram deprinşi, de mici conforturi agreabile. Părăsirea unei suferinţe, a unei stări penibile nu prezintă niciun începui de etică. Dacă efectuez un act ce poate fi moral prin rezultatcic sale, numai ca să evit sau să scap de o durere, acest act n-are o valoare etică. Dar darii părăsesc o situaţie satisfăcătoare pentru una pe care o presupun mai dreaptă, dar care prezintă riscuri, valoarea morală a faptei e realizată. Once înfăptuire etică presupune, aşadar, o renunţarc, un grad oarecare de

Actul moral rupe lanţul tihnei şi al comodităţii. El iese din făgaşul unei fericiri rutinare şi al unei stări de linişte şi beatitudine, spre a opta pentru o situaţie

penibilă. Dificultatea mijloacelor de realizare a unei noi condiţii e cerută de nevoia de căutare şi perfecţionare. Fără îndoială, este o faptă progresivă şi revoluţionară. Unii elide ni fac deosebire între morala socială conformistă, conservatoare, şi morala individuală temerară şi înnoitoare, *gregar al triburilor primitive nu poate însă denumirea de etic*. Morala începe acolo unde se inaugurează lupta internă în conştiinţă, unde neliniştea stârnită de două soluţii posibile se rezolvă printr-o renunţare la confortul sufletesc prezent pentru o calc mai dificilă, dar mai justă O opta re sub semnul renunţării şi al suferinţei Refuzul agrementului prezent, refularea plăcerei de moment, rezistenţa la comoditatea sufletească în schimbul unei perspective ce pare mai dreaptă, dar care

poate G problematică în reuşită – iată natura conflictului de conştiinţă ce stă la baza gestului clic.

Demonism şi ascetism sunt cele două elemente ale fenomenului moral. Dezechilibrul anterior actului moral se rezolvă prin inhibiţia unei realităţi de către o valoare. Alteori conflictul se rezolvă prin depăşirea în grad a unei valori de către o altă valoare.

a) *Conflict între o realitate psihologică şi o valoare* morală, E ciocnirea clasică între pasiune şi datorie, conflictul cornelian între forţele realiste şi cele ideale. Toate moralele au avut în vedere acest conflict. Lupta Intre „stâbidunca cărnii" şi puritatea sufletească în morala creştine, în Ire raţiune şi înclinări Je afectelor în cea elenă ele, înseamnă rivalitatea între înclinările naturii şi

înăbuşirea lor de către conştiinţa valorii morale, al *Conflict între două valori morale*. Aici nu mai e vorba despre o realitate psihică şi o valoare morală, ci de lupta a doua valori între ele. Conflictul nu mai e moral faţă de anti-moral, ci intra-moral. Rezolvarea lui depinde de preferinţele pe care le avem în raport cu tabla de valori pe care am adoptat-o. Câteodată poate fi vorba de ridicarea de la un grad la un altul, superior, al aceleiaşi valori. Nivelul moral curent nu ne mai satisface. Până acum cineva era numai curajos. Azi el devine erou. Un altul era capabil de resemnare. Acum poate fi în stare de sacrificiu total. De cele mai multe ori însă conflictul e între două valori de calităţi diferite. O valoare anihilează pe alta. Asemenea ciocniri sunt mai grave decât cele între o realitate şi o

valoare. Ele angajează sfere egal de înalte ale sufletului şi câteodată suspendă pentru mult timp orice posibilitate de opt arc, paralizând întreaga noastră acţiune. Asemenea antinomii pot privi de pildă patriotismul şi umanitarismul, iubirea şi dreptatea etc.

Bergson a arătat de minune două tipuri de valori morale, fiecare reprezentând ideea de justiţie. Prima pleacă de la o idee de compensaţie, de proporţie. Justiţia este închipuită ca o balanţă, „Pensare** are sensul de cântărire. E o noţiune de semnificaţie-economică, care a trebuit să apară în schimburile comerciale. Cu timpul ea nu se va aplica numai la schimbul lucrurilor, ci şi la reciprocităţi de ordin moral, E morala compensatorie din regula „dinte pentru dinte, ochi pentru ochi” sau

„suuro cuique”. De la această justiţie mercantilă s-a trecut la o alta, care nu implică nici schimburi, nici serviciu prin expresia unui drept incomensurabil. E vorba de justiţia integrală, aceea a „drepturilor omului”, care nu mai e legală de idei de relaţie, ori de măsură, îi de absolut. E vorba de înfrăţirea universală care implică egalitatea drepturilor şi inviolabilitatea persoanei.[58] între aceste dquă concepţii despre dreptate, care corespund la două valori morale, e deosebire de natură, nu de gad. Amândouă sălăşluiesc în sufletul nostru, şi suntem siliţi să optăm pentru una sau pentru alta. Un act cu adevărat etic e totdeauna o depăşire de nivel prin mijloacele şi fazele arătate mai sus, în general, conflictul între două valori se

58 H. Bergson, op. dl., p. 67-77.

reduce la o speţă a conflictului între o realitate şi o valoare. Aceasta pentru motivul că orice valoare care se învecheşte devine cu timpul o realitate, în adevăr, când pentru prima oară cineva şi-a riscat viaţa ca să salveze pe a altuia, gestul său a fost făcut cu un efort şi cu un entuziasm care îi dă toată valoarea morală. Dacă însă acest gest se va repeta de nenumărate ori, el va tinde să devie o obişnuinţă, va fi produs automat, fără să fie întovărăşit de vreun proces sufletesc special, el devine un tic, asimilându-se în viaţa noastră sufletească cu un act oarecare. El nu mai presupune un dezechilibru, o luptă, un conflict. El nu mai reprezintă o dorinţă spre o noutate ameliorаţi vă a situaţiei, ci e o simplă repetiţie a unui gest obişnuit care şi-a pierdut savoarea, prospeţimea lut

creatoare, ispita lui demonică (în sensul socratic) către o revoluţie morală. Prin uzaj, gestul îşi pierde sensul său de valoare, iotegrându-se în rândul realităţilor sufleteşti, trecând de la o semnificaţie clică la una psihologică. Acestea sunt adevărate pentru cursul unei vieţi omeneşti. Dacă examinăm evoluţia istorică, din acelaşi punct de vedere, găsim o nouă confirmare a legii de mai sus. Iată de pildă morala familiei şi morala patriotică. La început, morala familială se luptă cu cea patriotică. Conflictul între ele rămâne deschis. Morala patriotică reprezintă o formă superioară, o adevărată valoare care depăşeşte simplul instinct matern. Cu timpul însă, morala patriotică va putea să pară strâmtă şi egoistă fată de o morală mai largă, mai universală.

m

Aceasta e natura *subiectivii*, psihologică a actului moral. Asupra cărui conţinut se aplică el? Ce realizează şi care e semnificaţia lui obiectivă? Majoritatea sistemelor etice s-au ocupat să descopere „esenţa” fenomenului moral, arătând ce clemente intră în componenţa lui şi care *L.* mecanismul său. Pentru aceasta s-a întrebuinţat o demonstraţie filosofică abstractă, care situa acest proces într-o lume de concepte. Prea puţini cugetători s-au gândit să indice care e realitatea vie, dialectică, asupra căreia se aplică el, care e aspectul de viaţa pe care-l cuprinde şi pe care-l explică. Vom încerca să lămurim aici conţinutul obiectiv al procesului etic şi să indicăm semnificaţia sa.

Prima percepţie, primul contact pe care-

l avem cu realitatea exterioară, e aceea a rezistenţei acesteia. Faţă de pornirile dinamice ale subiectivităţii noastre, dorinţe înclinate spre satisfacere, acţiuni de influenţă asupra mediului, apropieri, repulsii, atracţii etc „lumea din afară de noi nu se oferă totdeauna ca o materie plastică uşor de modelat. La intervenţia noastră activă, ea opune adeseori un refuz: o parte din dorinţele noastre rămân nes a tis făcute, o pane din acţiuni nu se pol îndeplini, fiindcă se ciocnesc de o inerţie îndărătnică. Sub forma acestei lipse de docilitate a mediului înconjurător, luăm cunoştinţă de realitate. Lumea cutul, lumea subiectivă, desfăşurată în on cât de imense şi utopice visuri, nu spune niciodată nu. Ea e supusă şi ascultătoare, fiindcă e a noasnă, fiindcă, identificându-se cu noi, ou are cum să ne

opună vreun obstacol exterior. Acest lucru l-a definit bine Fichte când a arătat opoziţia între cu şi noneu, sau acei filosofi ca Simmel de pildă, care au arătat în urma antinomiei kantiene opoziţiile între subiect şi obiect.

Dar lumea exterioară, „realitatea”… natura”, oricum l-am zice, nu se mulţumeşte cu o rezistenţă pasivă. După cum veleităţile noastre când să intervină activ, să influenţeze, să invadeze mediul, lot aşa şi acesta nu se rezumă la o simplă respingere, ci caută să ne sileascâ să-i ascultăm legile şi pretenţiile. Al doilea contact cu realitatea constă în rezistenţa noastră la injoncţiunile ei. Natura nu e pasivă, ea ne atacă şi noi ne apărăm. Elementele care ne silesc să le primim influenţa le numim pu fed. Ele pot aparţine ambiantei cosmice: intemperii, catastrofe geologice, meteorologice ele, Pe

acestea, din preistorie încă, omul s-a muncit să le domesticească. Dar cele mai multe din aceste forte care îşi exercită intervenţia activă asupra noastră izvorăsc din mediul social care ne înconjoară. Raporturile noastre cu forţele exterioare pot fi de supunere, de opoziţie, ori de reacţiune, adică de contraatac. De ele ne lovim la tot pasul şi în fiecare moment se stabileşte o reţea de relaţii şi reacţiuni. Toată viaţa noastră practică se compune dintr-o infinitate de raporturi între intervenţiile puterilor şi reacţiuni Je noastre la provocarea lor. Aceste puteri pot fi:

a) *Putere fizică*, E vorba de acea diferenţă de potenţial, de energie materială între diferiţi indivizi, grupuri, popoare: forţă musculară, agilitate, forţă de înarmare.

putere de şoc de orice fel, prin care

disponibilităţile noastre fizice pot fi paralizate, oprite sau micşorate de o altă forţă exterioară lor.

b) *Putere psihică*. Această forţă constă în superioritatea de organizare sufletească din care poate rezulta dominaţia unei persoane sau grup de persoane asupra altora. Tăria caracterului, ascuţimea şi profunzimea inteligenţei, sănătatea şi echilibrul sufletesc, bogăţia afectelor sunt diferite aspecte ale acestei puteri, c) *Putere economici*. În societăţile organizate capitalist, averea, capitalul constituie avantagii de handicap, care pot supune, corupe, influenţa persoane sau grupuri având nevoie de ajutor material. Puterea banului este special de efectivă în toate sectoarele unor astfel de societăţi. Ea poate conduce, vicia ori devia după interesele pe

care le serveşte acţiunea, sufletul, ori libertatea oamenilor mai puţin favorizaţi din acest punct de vedere.

d) *Putere politici*. Deţinerea conducerii politice într-un moment, exercitarea unei forţe de constrângere în vremuri dictatoriale, precum şi autoritatea, popularitatea în regimuri democratice sunt calităţi pe baza cărora acei ce le deţin îşi pot impune voinţa lor asupra celorlalţi.

c) Putere» *estetică* a *talentului*, *frumuseţe*» au adesea efecte de dominaţie tot aşa de importante ca şi celelalte feluri de puteri Ele îşi exercită influenţa nu atât prin presiune, cât prin seducţiune, Prestigiul acestei puteri constituie o adevărată fascinaţie, atracţie cvasixnistică, f) Puterea *culturală* a acelor care fac din ştiinţă, tehnică, memorie, informaţie un

instrument favorabil de luptă.

g) Puterea mistică. Ascendentul, prestigiul, autoritatea conţin într-Însele elemente de influenţă magică, care se impun printr-un anumit element de veneraţie, de respect nediscutat, lipsit de motivaţie, dar, impus printr-un fel de sugestie inanalizabilă. Sunt resturi din felul cum în societăţile primitive apar eroii şi zeii în legendele şi mitologiile populare, pe deasupra oricărui cinen raţionai

Iată câteva speţe de puteri din acelea cu care intrăm în contact în mod inevitabil în viaţa noastră cotidiană. Caracteristica acestor puteri e ascendenţa lor continuă, tendinţa lor de a exercita impérialisme. Orice putere are un spirit de pantă. Ea năzuieşte să se exercite până la epuizare, dacă niciun obstacol n-o sileşte să se

oprească. Orice putere devine tiranică. Toată natura e o liberă exercitare de impérialisme. Forţele se ciocnesc orb între ele, ca în junglă. Singurele relaţii între fiinţe sunt acelea ale raporturilor de forţă.

Regimul social aduce o atenuare a liberului exerciţiu al forţei. Războiul tuturor contra tuturor încetează.

Exercitarea şi funcţionarea raportului de forţă nu mai sunt îngăduite oricui. Societatea însă nu înseamnă o suspendare totală a ciocnirilor, a înfruntării imperialismelor. Regimul colectiv înseamnă doar o monopolizare temporală a unei forţe superioare, care ţine în respect, în latenţă, forţele mai slabe. Ea nu desfiinţează procedeul, mecanismul imperialist în sine, fiindcă tirania unor clase sau a unui om se fundează lot pe putere. Numai că una din

puteri împiedică desfăşurarea celorlalte. E o acaparare care ţine în respect dezlănţuirea puterilor celorlalte. Principiul însă e acelaşi. Societatea scade, *doar* ciocnirea de forţe» printr-un sistem de armistiţiu monopolizator, dar nu înlătură radical, calitativ, natura relaţiilor» menţinând principial raporturile de forţă. Ea constituie un progres faţă de natură, în sensul că ciocnirile nu sunt permise tuturor» ci canalizate în direcţia unei singure puteri. „Bdlum omnium contra omnes" nu e suspendat total, ci concentrat într-o dominaţie unică, aducând prin aceasta o limitare a numărului înfruntărilor anarhice, îngăduite, ca în natură, tuturor, la întâmplare. Cel puţin în organizaţia de stat fundată pe luptă de clasă, lucrurile se petrec aţa. Numai statul socialist fără clase

va putea anihila aceste monopoluri de putere.

Să numim politică orice procedeu care consacră sau întreţine realizarea raportului de forţă Politica e în viaţa socială fenomenul care se apropie cel mai mult de felul de vioţă al naturii. Ea e o continuare a naturci în societate. Mal thus, barwin, K. Mane ne-au dat imaginea clară despre această luptă neîncetată pentru existentă, care nu încetează măcar o clipă în tot decursul istorici. Fie sub forma războiului, fie sub forma luptelor politice, interne, înfruntarea forţelor nu încetează. În faza familială a danului totemic sau a tribului, raporturile între oameni au un caracter mai Benin. Raporturile sunt mai patriarhale şi multe din ele se regulează prin schimbul mai mult ori mai puţin echitabil. (Zel care dă ceva

contra altui lucru are sentimentul că serviciile sunt reciproce, că realizează o egalitate în schimb, Mai târziu însă trocul nu mai e echitabil. Tăria uncia din pârli, bazată pe putere üzică, armată, şiretenie, ameninţare înclină favoarea balanţei într-o singură direcţie. Dacă unul se simte spoliat, el începe să lupte şi să se apere. Raportul de torţă s-a indicat[59]. El se va stabili pe criterii din ce în ce mai subtile şi mai complicate. Ele vor pune în bătaie toate resursele sociale, economice, intelectuale de care dispune un individ. Raportul de putere va lua forma unui dualism între cel care dă ordine şi cel care ascultă şi execută.

Dacă se va menţine în ordinea individuală, el va 6 o relaţie de dominaţie* Dacă indivizii se vor strânge după interese

59 Mai corect ar ti: t $ precizai, cvm sun* versiunea francez*, sau poale chiar s-i schimbai (n. ed).

în anumite grupărr conflictul se va înfăţişa ca o luptă între dase în interiorul societăţii sau. Dacă va fi exterior, între naţiuni, ci va lua aspectul războiului.

În toate aceste relaţii e vorba de un schimb de servirii în care cel puternic ia mai mult decât cel slab. Dacă însă acesta din urmă este complet exploatat până a deveni un simplu obiect neînsufleţit în mâna celuilalt, ca în cazul sclaviei, de pildă, raportul devine o relaţie de lucruri (... Sachverhältnis”), omul nefiind o fiinţă, ci un obiect.

Relaţiile de putere se constituie cu încetul în instituţii sociale statale de organizare publică. Statul, cum a arătat încă de mult Engels, e o dominaţie de clasă. Aceasta îşi poate organiza puterea de constrângere în felurite moduri. Dreptul

vine şi legitimează forţă Se constituie adesea o antinomie a Dreptului faţă de Forţă. Dar Dreptul nu suprimă raportul de putere, d îl justifică, îl consacră, îl conservă, legitimându-l.

Dreptul presupune o forţă pe care o legalizează, adică îi dă o justificare, prescriind în favoarea ei condiţiile în care ea se va exercita, limitele pe care le acceptă şi, evident, avantagiile şi privilegiile pe care şi le acordă. Niciodată Dreptul n-a eliminat raportul de forţă. Primul e expresia celui de al doilea, R. Stamler a arătat în termeni kantieni că puterea economică e „materia**, iar Dreptul – „forma[6061]. Când, cu ajutorul Dreptului, forţa capătă un sens legitim ca poate să se organizeze în unul din tipurile

60 Asupra dasifitării raporturilor de putere, ve» A, Vkrkândi, GcseUsdtaflsIchre, p. 230-2JZ, 289, 292; F. Oppenheimer. der

61S oiioItygK, vol, I. si articolul aceluiaşi iul or din Hindwörterbuch der Stiûo/fiyc, înmuiat Mac/mvrftï/rnis.

următoare. Ea poate fi o putere: gerontocraţie, monarhic, plutocratic, oligarhic; poate fi una *raţională*: birocraţie (sprijinită pe competenţă), democraţie (pe alegerea majorităţii) etc.; poate fi una bazată pe prestigiul mistic al unui şef, sau al unei profesii: sacerdolocraţie ele.[62]. Toate aceste organizări de instituţii tind la păstrarea puterii, a cărei expresie e Statul.

Dar politica privită ca expresie a raportului de forţă depăşeşte domeniul ci propriu-zis. Ea nu se aplică numai luptelor cu caracter social. Ea e prezentă în aproape ţoale relaţiile omeneşti. Iată de pildă în raporturile de dragoste. Aci devotamentul şi sacrificiul par a fi manifestările cele mai directe ale acestor legături cu toate acestea, între doi amanţi există totdeauna o

62 Asupra tipurilor de dominaţie organizaţii: Max Weber Wirtschaft und Gesellschaft, vol. I, p. 130 ţi urm., ţi val. IV, p. 663 ţi urm.

goană pentru ca unul să iubească şi celălalt să se lase iubii adică unul să ordone şi celălalt să asculte. În prietenie* acelaşi lucru: cu toată afecţiunea sinceră, în toată egalitatea de condiţii care se cere principial acestei legături, de cele mai multe ori unul din prieteni caută să domine pe celălalt şi să obţină de la el supunere absolută.

În comerţ* la fel: fiecare caută să vândă scump şi să cumpere ieftin. Şi, pentru ca să reuşească, şi în amor, şi în prietenie, şi în comerţ, şi în toate relaţiile omeneşti, fiecare duce o luptă surdă şi tenace spre a avea întâietatea. Şi pentru aceasta toate armele sunt bune: ameninţarea şi intimidarea directă sau indirectă, crearea de prestigiu prin exploatarea calităţilor şi umbrirea defectelor personale, persuaziunea logică ori sentimentală* demagogia prin flatarea

intenţională a slăbiciunilor partenerului, adeseori, de-a dreptul violenţa. Fiecare luptă şi candidează la rolul prim, fiecare caută să obţină situaţia predominantă, adică aceea de a ordona şi de a fi ascultat, de a transforma pe celălalt în instrument docil. Iar stima, afecţiunea, iubirea ca însăşi dispar, dacă nu se sprijină pe recunoaşterea forţei celuilalt/ Toate acestea, fiindcă instinctul biologic al imperialismului vital e mereu prezent, veşnic treaz, neobosit în tenatilate.

În faţa tendinţei politice, expresie directă a raportului de forţă, prezentă în toate relaţiile omeneşti, se ridică o altă tendinţă, de o egală universalitate, dacă nu de o egală energie, o tendinţă care încearcă în permanenţă să răstoarne peste tot unde se manifestă raportul de putere în cruzimea

lui simplă şi candidă, să-i anuleze rezultatul, să-i reducă impetuozitatea, să-i neutralizeze tendinţele. Funcţiunea aceasta o îndeplineşte Etica. Ea încearcă să arate că valorile care reprezintă forţele şi mai ales raporturile între ele nu constituie adevărate valori, d nonvalori. Morala e un procedeu de inversare a se uzului valorilor bazate pe puteri şi pe exerciţiul lor, adică o valorificare „à rebours”. În sistemul său de atac contra creştinismului, de înjosire şi de ridiculizare a acestuia. Nietzsche arată că acest procedeu e caracteristic numai moralei creştine. Acest mod de a vedea e greşit. Răsturnarea raporturilor de putere constituie misiunea şi senzul majorităţii moralelor. Practicile care exaltă forţa şi libera ci desfăşurare sunt de domeniul politicei. *Nietzsche confundă între ele*

politica şi etica.

Tot înţelesul doctrinei sale e politic. Apologia imperialismului, a brutalităţii, a forţei, a zdrobirii fără milă a adversarului n-are nimic comun cu morala. Acestea sunt conduite pur politice. În unele părţi ale doctrinei sale, el pare a-şi fi dat seamă de acest adevăr, anume că ecca ce presupune caracteristic numai moralei creştine e, în fond, comun aproape tuturor moralelor, a acelora pe care el le numeşte „moralele timidităţii" şi care nu reprezintă numai unele speţe „degenerate" sub influenţa creştinismului, d esenţa tuturor. „Se înţelege greşit bestia şi omul de pradă (de exemplu Cezar Borgia), precum şi «natura», atâta timp cât se caută o «dispoziţie morbidă», chiar un «infern» înnăscut în fondul tuturor acestor manifestaţii

monstruoase şi tropicale, cele mai sănătoase din câte există. E ceea ce au făcut până acum *toţi* moraliştii. Să fie moraliştii însufleţiţi de ură contra pădurii virgine şi a tropicelor? Omul tropicelor trebuie discreditai cu orice chip, ca şi cum ar Û manifestarea omului bolnav şi în decadenţă…? Totuşi pentru ce? Să fie pentru profitul «zonelor temperate»? Spre profitul oamenilor moderaţi, al «moralizatorilor», al mediocrilor? Acestea, pentru a servi la capitolul despre «morală ca formă a timidităţii»?”[63] în altă parte. Într-un eseu intitulat *Morala ca manifestare contra* natureiaceastă concepţie se vede şi mai clar „orice naturalism în morală, adică orice morală sănătoasă e dominată de instinctul vieţii… Morala antinaturală, adică

63 Nietzsche, Pir delà le bien et te mal. p. 160.

morala care a fost învăţată, predicată, venerată până acum, se îndreaptă invers, tocmai contra instinctelor vitale. Ea e o condamnare, ad secretă, ari zgomotoasă şi îndrăzneaţă, a acestor instincte... Urmează că orice *morali contra* care consideră pe Dumnezeu ca o idee contrară acesteia, ca o condamnare a vieţii, nu e. În realitate, decât evaluarea unei anumite vieţi. A cărui fel de viaţă? Am dat răspunsul meu: a vieţii descendente, slăbite, obosite, condamnate. Morala, aşa cum a fost înţeleasă până în ultimul moment de Schopenhauer, ca «negarea voinţei de a trăi», această morals e «instinctul de decadentă* însuşi care[64] se transformă în imperativ" 1 Nietzsche se aşază pe punctul de vedere biologic. Pentru el morala e o „castrare a vieţii". Această

644 Nieitiche, La généalogie de ia mo raie. 1 Discours. Secţiunea 8-10,

concepţie a fost inaugurată în lume, după el, de creştinism. Celelalte concepţii morale au imitai-o. Dacă Nietzsche ar fi avut la îndemână un mare material de observaţie comparată asupra moravurilor diferitelor societăţi, cum a avut mai târziu un Westennarck de pildă, el şi-ar fi dat seama că nu numai creştinismul, dar orice morală, de la Mlabu*—ul primitivilor până la „imperativul categoric” e o limitare, o interdicţie, o răsturnare a raportului liber de forţă.

Mai puţin brutal ca Nietzsche. Max Scheler crede şi el, după cum am văzut mai sus, că morala superioară, afirmarea de valori înalte nu izvorăşte niciodată din interdicţii, din oprelişti, din renunţări. Datoria nu poate crea decât o etică negativă: aceea a resentimentului. Când

idealurile, dorinţele, visurile noastre n-au fost satisfăcute, mai devreme ori mai târziu, ele se răzbună. Rolul resentimentului în morală 11 văzuse mat înainte acelaşi Nietzsche: „Acesta este faptul: din trunchiul acelui arbore al răzbunării şi al urii, a urmat ceva incomparabil cu ce a fost până atunci, o nouă iubire, cea mai adâncă şi mai sublimă din toate iubirile... ea nu e însă decât acea sete de răzbunare a acestui popor... Revolta sclavilor în morală începe cu aceasta, că resentimentul devine creator de valori: resentimentul acelor fiinţe a căror proprie reacţiune le e interzisă şi care ia forma unei imaginare răzbunări. În timp ce toate moralele distinse cresc dintr-o afirmaţie: morala sclavilor spune un «nu*T şi acest» nu* devine o faptă creatoare. Această inversiune a intenţiei valorii...

aparţine resentimentului, ca e pornită din re acţiune”. Max Scheler a întreprins un studiu adâncit asupra rolului resentimentului în fundarea clicilor. Pentru el, resentimentul e o otrăvire sufletească, o atitudine sufletească durabilă, care prin refulări şi renunţări sistematice naşte anumite stări de spirit şi afecte care devin normale şi care duc la diferite mvereări de valori. Stările de spirit consecutive sunt nevoia de răzbunare, ura, răutatea, invidia, 1 Răzbunarea e o inhibiţie ieşită din neputinţa de a reacţiona imediat. Ea se păstrează, deviază cursul sentimentelor noastre şi activează sub o formă oarecare mai târziu. E ceva asemănător „refulării” lui Freud din ordinea sexuală, transpusă în ordinea sentimentelor morale. Ea are un obiect precis şi urmăreşte lichidarea

sentimentelor de ofensă ori suferinţă, Nesatisfaccrea unor dorinţe poate lua forma invidiei. Aceasta n-are un anume obiect. Ea e generală şi vagă şi se transformă într-o atitudine de regret pentru tot ce constituie avantagii pentru alţii. Alteori, resentimentul poate crea o stare de şiretenie: adică o pândă ascunsă, ipocrită, aşteptând prima ocazie ca să acţioneze. În fine, alteori poate fi vorba de o anumită acreală, amărăciune, care zvârle asupra tuturor aspectelor lumii o atitudine de minimalizare şi critică. Asemenea stări sufleteşti sunt curente în grupările sociale unde raporturile de forjă sunt foarte inegale. Sclavii oprimaţi, copiii pedepsiţi, clasele inferioare, popo? re oprimate de altele înghit ofense pe care nu le pot răzbuna decât ori aşteptând momente revoluţionare, ori, cum se întâmplă de multe

ori, inventând morale care răstoarnă tabla de valori curentă.

normală, a unor clase dominante, într-o alta care prezintă drept valori superioare contrariul acelor adoptate de cei care îi stăpânesc. Atunci sărăcia e idealizată în locul bogăţiei, iubirea în locul cnmmei, simplitatea de cuget în locul inteligenţei, urâţenia în locul frumuseţii. Resemnarea, umilitatea, modestia devin, din dureri suportate, stări idealizate, poziţii de înaltă morală. E realizarea proverbului cu vulpea. Se creează astfel o serie de virtuţi iluzorii, care n-au alt scop decât acela de consolare şi de diversiune a unor stări sufleteşti penibile îndurate multă vreme.

Astfel, după acest autor, origina unora din morale stă în această falsificare a tablelor de valori, în această răsturnare a

ordinii etice, care schimbă cursul situaţiilor morale. Din neputinţa desfăşurării unui raport de forţe, din faptul că o clasă sau un individ este pus în inferioritate permanentă, printr-o ordine fixată de natură ori de societate, se inventează alte accepţiuni ale moralei, alte sensuri, de obicei antipodice[65] Valoarea iubirii creştine, a egalităţii democratice, averea câştigată numai prin muncă proprie, agonisirea şi economia etc, etc „toate au apărut în lumea modernă ca izvorâte din porniri de resentiment faţă de ceea ce deţineau clasele dominante. În această tendinţă către detractare, se rezolvă încordarea între tăria dorinţei şi neputinţa realizării. Max Schekr crede însă că adevărata şi nobila morală nu are această origine. Ea izvorâte dintr-o

65 Max Schekr. op df.. p. 95-103.

adeziune afectivă la un anumit rang de valori, efectuată spontan, în plină fericire. Deci numai o parte a moralei, şi încă nu cea superioară, pleacă din sursa resentimentului.

Acest mod de a vedea ni se pare greşit din mai multe puncte de vedere.

1. Valorile de iubire, înfrăţire, iertare, stima sărăciei sau a simplicităţii, glorificarea suferinţei etc, pot izvorî ţi altfel decât din resentimentele provocate de stări nenoridte. A preconiza iertarea sau iubirea nu înseamnă, aţa cum vrea Nietzsche său, după el. Scheler. a idealiza starea de spirit pe care din neputinţă eşti silit s-o adopţi. Ea poate izvorî uneori tocmai dintr-un preaplin de viaţă, dintr-o pornire generoasă. Ca un sărac să cânte avaniagiile sărăciei, pentru ca să se consoleze, poate fi un act de

resentiment. Dar ca atâţia oameni care, în plină bogнţie, cum erau mulţi revoluţionari ruşi, de la Kropotkin la Tolstoi, să renunţe la avere spre a lua toiagul sărăciei, această atitudine nu poate fi explicată nicidecum pe baze de resentiment. Vieţile sfinţilor sunt pline de nenumărate exemple prin care oamenii avuţi au împărţit ce au avut la săraci ţi s-au retras într-o viaţă austeră de anahoret. Revoluţionari care au fost Inchiţi o viaţă întreagă ies din închisoare cu aceeaşi iubire de oameni!

Nu se poate spune, iarăşi, că iubirea de oameni e mai caracteristică celor care n-au fost iubiţi în viaţa lor. Bunătatea ţi simpatia apar lot aţa de des ţi la oameni care au fost „alintaţi” În viaţa lor, care au fost înconjuraţi mereu de simpatia altora, nând exemplul lui Scheler, cu virtuţile de

agonisire şi economie care apar la clasele sărace, nu e concludent E adevărat mai degrabă contrariul; oamenii bogaţi suni avari. Iar cei lipsiţi cu desăvârşire de avere nu cunosc adeseori valoarea banului.

O stare sufletească fericită poate adopta aceste valori în plină prosperitate. Ele nu sunt creaţiunile invidiei, ale resemnării, ori ale nevoei de consolare, d pot fi atitudini morale pornite din cea mai senină şi mai satisfăcută conştiinţă.

2. Ceea ce ţi-a văzut exact nici Nietzsche, nici Scheier e că *toate* moralele, nu numai acele pornite din resentiment, au ca obiectiv răsturnarea raporturilor de foră, afirmate trufaş ţi insolent în toate domeniile vieţii. Nu e vorba aci de invidie, de renunţare sau de idealizare voita a unor neajunsuri, care pot apărea în structura

sufletească a unor indivizi, ci de o pornire generală de echilibru a tuturor societăţilor, de o nevoie de compensaţie care e în însăţi firea moravurilor omeneşti. Dacă exercitarea liberă a calităţilor sub formă de puteri a unora din indivizi ar fi acceptată, viaţa în grup n-ar fi posibilă. Dacă exaltarea puterilor de forţă fizică, de avere, de inteligenţă, de talent, de frumuseţe ar fi practicată fără limită, n-ar duce, cum s-ar crede, la o selecţie de elite, ci la o asemenea frământare, la o asemenea stare de concurenţă şi, pe de altă parte, de permanentă autoperfecţionare fără alte preocupări obiective, încât orientarea societăţii către scopuri sociale n-ar fi posibilă, din lipsă de coordonare şi de creativitate. Ea ar elimina orice canalizare către o finalitate socială categorică,

scopurile colective presupunând sacrificări parţiale ţi reuniuni pe puncte comune. Cooperaţie şi colaborare înseamnă limitarea unor porniri ţi încurajarea altora. Am văzut că societatea înseamnă organizaţie şi construcţie, spre deosebire de natură, care înseamnă explozie spontană. Comunităţi de interese, colaborări, coordonări de scopuri şi mijloace n-ar fi posibile într-o lume în care puterile individuale n-ar fi zăvorâte sau îndrepiate unde şi când trebuie. Dacă s-ar fi realizat în vreo societate omenească ceea ce voia Nietzsche, adică regimul de junglă, care ar fi adus cu el selecţia celor tari, societatea nu s-ar fi întărit prin eliminarea debililor ţi neputincioşilor. Ea s-ar fi slăbit, prin uzarea celor mai bune virtuţi ale celor lari, ori într-o stare de război permanent, ori într-o ciocnire perpetuă* şi nu într-o

aplicare a acestor forţe în vederea crecrii de valori ori bunuri obiective de civilizaţie. „Bellum omnium contra omnes” aduce degenerare prin istovire şi extenuare.

G, Sorti, în ale sale *Réflexions sur la violence*, încearcă să aplice principiile nietzscheene la lupta de dasă. Pentru a nu adormi simţul de vigilenţă şi de combativitate în concepţii reformiste şi evoluţioniste, el recomandă o întreţinere perpetuă a spiritului de şoc* o stimulare neîncetată a instinctului combativ. De la aceste cazuri speciale, el trece la un fel de metafizică a violenţei, pe care o constată în toate fenomenele universului. Aceste necesitaţi sociale pot avea utilităţi temporale şi de circumstanţă, O violenţă prelungită stoarce însă toată vlaga unor societăţi. Nenumărate cazuri de degenerare

a diferitelor triburi e înfăţişată de etnografi ca fiind datorită războaielor continui dintre ele.

Aceleaşi cercetări constată că triburile primitive cele mai belicoase sunt cele rămase cel mai mult în urmă pe scara evoluţiei, toată energia fiind întrebuinţată în „cultivarea violenţei”. Oamenii creează valori obiective când *se uită* pe ei, adică atunci când îşi neglijează cultivarea puterilor şi calităţilor lor pentru ele însele. Ceea ce interesează cultura colectivă în aceste puteri este rolul tor de mijloc, nu de scop în sine. Cultivarea calităţilor pentru propria lor perfecţionare n-are semnificaţie, nici obiectivă, nici socială. E ca şi un avar care şi-a mărit la infinit averea, fără s-o facă să circule în mediul economic* ca şi o femeie frumoasă care ar întrebuinţa toate

îngrijirile ca să-şi desăvârşească frumuseţea, fără să iubească pe nimeni, ca şi un perfect inginer care ar învăţa toată viaţa şi n-ar construi nimic, ca şi un mare erudit care n-ar publica nicio carie. Ar însemna revenirea la anarhia naturală, fiecare fiind obsedat, ca de un ţel suprem* numai de autodesăvârşirea sa. Dar tot ce cereaţiune în existenţă e efectul unui obstacol, adică al obligaţiei către o formă, Etica transformă puterile în utilităţi reducând mereu din agresivi la te şi imperialismul lor. Ea e amortizorul exceselor politice. Opunându-le contrariilor lor, extrage din atâtea aspecte umile un rost şi o întrebuinţare – orice formă de viaţa putând servi la ceva. În această privinţă etica devine o utilizare a resturilor, a categoriilor neglijate, dar transformă o

putere tinzând să se dezvolte nu numai pentru ca ei în utilitate pentru toţi. *Etica socializează „puterile”, transformâ*ndu-*Jc din scopuri cu finalităţi proprii în mijloace de întrebuinţare generală*. Pentru aceasta ea între huinţează procedeul neutralizării prin contrariile lor, opunând forţelor superbe tocmai ceea ce ele dispreţuiesc, oprind desfăşurarea lor nemăsurată prin concurenţa propriilor lor antinomii.

Dacă ar proceda altfel, forţele s-ar dezvolta în dauna forţelor mai slabe, înăbuşindu-le. Economia de viaţă a societăţii cere ca să nu se dispreţuiască şi aportul celor slabi. Ar fi o mare risipă dacă aceste resturi ar fi zvârlite ia rebut. Din sânul lor se poate extrage o nouă selecţie iar ajutate la reeducare, ele pot deveni puteri de primul rang.

Asistenţa, ajutorarea, poate salva, poate reînviorar, oi forţe. Caritatea e înainte de toate o lege de economic şi excitare. Acest lucru Nietzsche nu l-a observat”. Astfel, ceea ce e imoral în sistemele morale ale tuturor societăţilor e tendinţa către exagerare a oricărei forţe şi încurajarea ei către abuzul nestânjenit.

Totdeauna şi pretutindeni au fost considerate contrarii moralei două feluri de tendinţe.

a) Cele imperialiste. Ceea ce caută să cucerească, să acapareze, să „distrugă pe altul, să anihileze ceea ce e în jurul său: violenţa, furtul, înşelarea, lăcomia sunt speţele acestor tendinţe.

b) Cele avare. Toate moralele au condamnat puterile care, chiar dacă nu sunt agresive, se mărginesc numai să profite, să

strângă, să se îngrijească exclusiv de sine. Zgârciţii, juisorii egoiştii, chiar dacă nu iau dreptul altora, au fost totdeauna dispreţuiţi Pornirile imperialiste iau altora dreptul la viaţă, pornirile meschine ignorează pe alţii şi se îngrijesc numai de ele. În ordinea fiecăreia din puteri, a fost considerată ca morală voinţa de a nu abuza, de a duce până la capăt avantagiul conferit de deţinerea ei. În domeniul puterilor fizice un om puternic care loveşte pe unul slab e odios. Fapta lui e caracterizată de laşitate. Morala tuturor timpurilor n-a considerat niciodată că un om puternic care refuză de a zdrobi pe un slăbănog e un om de onoare. Iar dacă pune forţa sa la dispoziţia celor neputincioşi e un cavaler. Onoarea şi cavalerismul sunt virtuţi izvorâte din răsturnarea întrebuinţării puterilor fizice.

Lumea feudală a lăsat eticii modeme această contribuţie de eleganţă bărbătească în întrebuinţarea ascendentului muscular. Există o morală sportivă în diferite epoci care, de la cavalerul medieval în armură, la spadasin, la matadorul arenelor cu tauri ori la boxcurul din zilele noastre, descalifică pe acela care triumfă contra unui dezarmat, utilizând situaţiile uşoare ori necorecte faţă de regula jocului

Dispreţul sau ironia faţă de bolnavi, schilozi, neputincioşi nu figurează sub nicio formă, în nicio etică»

Puterea psihică când creşte peste anumite măsuri îngrijorează şi ea preocupările moralei. Personali la tea puternică, caracterul dârz, sigur de sine, amorul propriu prea dezvoltat au găsit antidotul în virtuţile recomandate unanim

ale umilită ţii şi ale devotamentului. Ceea ce au urmării cu deosebită înverşunare religiile şi morala a fost mai ales suprimarea orgoliului, care formează unul din cele

7 păcate capitale. Budismul, cu morala sa anexă, a urmărit chiar anihilarea personalităţii, a configuraţiei individuale. Creştinismul a denunţat îngâmfarea şi siguranţa de sine. Nici excesul de inteligenţă, de critică şi discriminare n-au fost prea apreciate. „Fericiţi cei săraci cu duhul” e deviza preconizată, deviză care nu înseamnă desfiinţarea raţiunii, ci numai a influenţei ci dizolvante, a puterii ei corozive. Simplitatea de cuget a fost apărată contra armelor extrem de periculoase ale gândirii raţionale. Omul simplu, naiv, de buni-credinţă trebuia păzit de inferioritatea sa evidentă în faţa perfidiei inteligente.

Scepticismul, subtilitatea, răceala sufletească care decurg din premisele raţiunii şi care pot fi arme ucigătoare pentru omul simplu şi greoi, cuprins încă în fricile şi superstiţiile instinctelor, trebuiau în speriat denunţate. Nicio morală nu invită la incertitudine şi relativism. Ea tinde mai ales către dogmă, către afirmaţia categorică, prin care sufletul şovăielnic al omului primitiv trebuie tonificat, spre a rezista destrămării şi a nu cădea pradă celor cu mintea rece şi chibzuită.

Dar forţa psihică, care fără aceasta n-ar cunoaşte îndurare, a fost neutralizată de virtutea morală prin excelenţă: simpatia. Transpunerea în altul, ghicirea şi retrăirea suferinţelor lui au diluai brutalitatea şi egoismul, stări naturale inevitabile ale sufletului omenesc ne filtrat prin pânza

morâlei. Solidarizând imaginaţia şi simţurile noastre cu soarta altuia, morala a dezarmat ravagiile produse de spiritul de dominaţie şi exploatare, caracteristice eurilor hipertrofiate.

Puterea economică de asemenea a fost atacată pretutindeni de codul nescris al moravurilor şi de preceptele scrise sau predicate ale moralelor. S-a arătat mai întâi satisfacţia ci vană, trecerea ci efemeră, dezgustul amar care îl lasă în suflet dezmăţul utilizării ei. I s-au opus valorile eterne independente de puterea banului, fericirea senină ţi potolită a sobrietăţii, adesea beatitudinea fără griji a sărăciei, fată de zbuciumul plin de frământări al celui care tremură mereu pentru păstrarea averii. Saturaţia, risipa au fost ţintuite totdeauna la stâlpul infamiei.

Nici puterea estetică a talentului ţi-a frumuseţii n-a fost cruţată. Farmecul vrăjit al frumuseţii a fost legal de pute»rile primejdioase ale diavolului, adică ale păcatului. Atracţia femeii a fost considerată ca o boală care rătăceşte, care nimiceşte, iar anumite femei – instrumente impure ale tuturor viciilor, Libidinoziiatea şi voluptatea ocupă întregi capitole de imprecaţiuni şi de blesteme, tocmai pentru a nărui puterea celor care le deţin ispita. Urâtul, dizgraţia au fost totdeauna mai simpatice tuturor moralelor, / Ele aduceau sentimentul de securitate şi de linişte; „Abia în zilele noastre un contact tangenţial s-a stabilit între estetică şi morală. În sens figurat s-a numit o faptă urâtă, o faptă josnică, imorală. În alte epoci însă, valoarea estetică a fost totdeauna bănuită, suspectată, ţinută

departe de patrimoniul valorilor morale.

Lupta cea mare s-a dus însă în toate timpurile contra puterii politice. Acapararea forţei publice de un individ sau de o clasă a mobilizat contra ci armele moralei. Oamenii şi clasele obijduite, umilite, au găsit un refugiu şi un ecou în percepteic moralei. Dreptatea socială ca imperativ etic s-a opus în timp oricărei terori, abuzului stăpânitorilor. Morala a cerut totdeauna, în faţa exploatării, egalitate şi dreptate. De aceea conciliaţi» între cele două forţe antagoniste; cele politice, care urmăresc respectul puterii, şi cele morale, care o răstoarnă, nu va fi posibila decăi la organizarea de stal socialist, a statului fără clase, adică a statului fără liberă funcţionare a raportului de forţă.

CAP rro LULvn

ARTA CA PLĂCERE A ARTIFICIALITĂŢII

Caracterul fundamental al emoţiei artistice e reacţiunea plăcută (de o plăcere sui generis) faţă de reuşita unei alcătuiri artificiale.

Ce este artificialitatea? Opusul acestui concept e acela de natural. Natura, într-o anumită privinţă, după cum am văzut mai sus, se defineşte prin idee a de spontaneitate. Dar mai e şi un alt aspect. Natura e o specie particulară de realitate: aceea legată de fenomenele cosmice şi de prelungirile lor directe. Ca orice realitate, natura ne este exterioară. Domeniul ei se desfăşoară dincolo de fruntariile eului. Limita ci înspre noi e porţiunea care ia contact imediat cu cui nostru. În acelaşi timp, ea ne este anterioară, O găsim la naştere, la primele perceptium pe care le

căpătăm din afară. Prin situaţia ei de vecinătate, se stabilesc fatal atingeri şi reiaţi uni, ca între două existenţe contigui. Natura e ceea ce ne provoacă, ceea ce ne stârneşte atitudini. În raport cu noi, că se prezintă într-o ipostază de *cauză*. Fie că e vorba de o excitaţie care declanşează conduite pozitive, fie că e vorba de o rezistenţă la iniţiativele noastre, ceea ce cere din partea noastră un supliment de sforţare, ea se prezintă, în orice caz, ca un determinant. Situaţia ei de extindere şi existenţă dincolo de noi realizează raportul necesar între antecedent şi consecvent, cerut de orice nexus cauzal.

Artificialul, din contra* nu e ceva luai din afară de nor existent în mediul înconjurător. E un produs al omulur Seria e aceasta: natură-om-artificialitate.

Înfăţişarea artificialităţii e aceea de *efect* al muncii noastre. De data aceasta omul devine cauza creaţi unii şi obiectul ori acţiunea artificială se prezintă ca rezultate. Acestea sunt strâns legate de posibilitatea de construcţie a omului. Artificialitatea purcede din noi şi e posterioara actului. Ea e legată de aptitudinea noastră de fabricaţiune. Atâta timp cât e o prelungire a nevoilor noastre strict naturale, legată de instincte şi necesităţi organice, ea păstrează o legătură directă cu mediul natural. Crearea de instrumente de vânătoare ori agricultură* care asigură omului hrana sau locuinţa, nu face parte dintr-o producţie artificială, deoarece construirea acestor unelte e provocată, determinată de cerinţe exterioare nouă* care pornesc din mediul natural. Pentru ca un lucru să fie complet

artificial, e nevoie ca el să nu răspundă unor trebuinţi organice, adică să nu se integreze în determinismul natural. În noţiunea de artificialitate intră, aşadar, un element de gratuitate în raport cu cererile imperioase ale naturii. De aceea trebuie să deosebim două feluri de construcţii. Unele au un rost practic. Un pod. o cale ferată, o casă, o maşină servesc unor necesităţi vitale. Ceea ce plăsmuiesc inginerii, chimiştii, într-o privinţă arhitecţii, sunt instrumente destinate a uşura o trebuinţă vitală. Alături de aceste construcţii cu caracter practic, omul mai creează altele* care n-au în ele nimic interesat de logica vitală. Ele n-au un rol practic, şi invenţiunea lor e legată numai de acte de înţelegere, de expresie a unor senzuri pe care le dăm unor obiecte ori fenomene, O emblemă, o decoraţie, un

talisman, un stindard n-au alt rost decât să arate un înţeles acordat unei stări de lucruri, pe care o voim tălmăcită prin el. Aşadar, în timp ce unele construcţii servesc altele se mulţumesc să *semnifice*. Unele le numim *instrumente*[66]pe altele’s/mtio/un Utilizarea instrumentelor în vederea unei finalităţi practice constituie tehnica, în faza primară a societăţilor, tehnica, adică întrebuinţarea *utilii* a instrumentelor, şi arta, întrebuinţarea *perfectă* a simbolurilor nu se deosebesc una de alta. La început ană şi tehnică se confundă. Diferenţierea lor e operă istorică târzie. Amândouă servesc; abia în civilizaţii înaintate arta se mulţumeşte numai să semnifice. Cum a observat Bergson, omul e o fiinţă fabricatoare, industries să preocuparea sa e

66 H. Bergson, LVto/ufiûn crtimcc, p, 152-1 S3,

de a construi unelte spre a-şi îmbunătăţi viaţa. Evoluţia tehnologiei cuprinde două faze; prima e de natură *proiectivă*. În această etapă, unealta e o prelungire în afară a propriilor noastre organe, e o depăşire în obiectiv a mijloacelor de apărare şi cucerire a corpului. Inteligenţa obişnuieşte să lucreze pe anorganic, inventând instrumente din materia moartă, pe care ştie să le întrebuinţeze şi să le adapteze con fonii cu nevoile sale vitale. Iscusinţa, abilitatea practică minunată a insectelor, a mamiferelor e închisă în corpul lor. Se întrebuinţează simţurile şi o serie de organe specializate spre a efectua lucrări, pe care omul nu le poate realiza numai cu mijloacele trupului.

„S-a remarcat adeseori că cea mai mare parte din instincte sunt prelungirea sau

perfecţionarea însăşi a organizaţiei vitale... în metamorfozele larvei în nimfă şi în insecta desăvârşită, metamorfoze care cer din partea larvei demersuri apropiate şi o anumită iniţiativă, nu se poate deosebi o linie de demarcaţie netă între instinctul animal ţi sforţarea de organizare a materiei vii. Se poate spune că instinctul organizează instrumentele de care se va servi şi că organizaţia se prelungeşte în instinctul care trebuie să utilizeze organul Cele mai minunate instincte ale insectei nu fac altceva decât să dezvolte în mişcări structura sa specială, în aşa fel încât acolo unde viaţa socială împarte munca între indivizi şi le impune astfel instincte diferite, se observă şi o diferenţă de structură: se cunoaşte polimorfismul furnicilor, a albinelor, a viespe lor şi a unor

pseudonevropiere/ 1

Inteligenţa depăşeşte limita corpului. Ea trece dincolo de el, în materia neînsufleţită şi îşi fabrică din ea elemente de lucru. Aceste două metode de acţiune asupra mediului au avantagiile şi inconvenientele lor. „Instinctul îşi găseşte la îndemână instrumentul potrivit: acest instrument care se fabrică şi se repară el singur, care prezintă ca toate operele naturii o complexitate de detaliu infinită şi o simplicitate de funcţionare minunată, execută imediat, la momentul voit, fără dificultate, cu o perfecţie admirabilă, ce e chemat să facă. În schimb, el trebuie să conserve o structură invariabilă, fiindcă modificarea ei presupune şi o schimbare a speţei. Instinctul e deci în mod necesar specializat, nefiind altceva decât utilizarea,

pentru un scop determinat, a unui instrument determinat.

Din contra, instrumentul fabricat cu ajutorul inteligenţei e un instrument imperfect. El nu se obţine decât cu preţul unei sforţări. E totdeauna de o manipulare penibilă. Dar, pe de altă parte, cum e făcut dintr-o materie neorganizată, el poate lua orice formă, servind la orice întrebuinţare, poate scoate fiinţa vie din orice greutate care apare, conferindu-i o serie nelimitată de întrebuinţări. Forţa vitală are astfel „alegerea a doua *

moduri de a influenţa materia brută. Ea poate obţine o acţiune imediatăcrcându-şi un instrument *organizat*, cu care va lucra, sau una *mediată*, fasonându-şi ca singură materia anorganică... Instinct şi inteligenţă reprezintă deci două soluţii divergente, egal

de elegante, ale unei singure şi aceleiaşi probleme,”[6768]

iată de ce, într-o primă fază, tehnica omenească, depăşind instinctul şi creându-şi unelte din materia înconjurătoare, nu va fi altceva decât o prelungire a mijloacelor fiziologice. Se va găsi un obiect lucrat astfel încât, cu duritatea şi durata lui, să poală servi tendinţelor corpului de a se servi de el într-o anumită direcţiune. Securea, ciocanul, ferestreul, pânza de corabie, vâsla sunt continuări ale vieţii organice. Grecii vechi numeau aceste unelte cu cuvântul „organon”. Mâna e modelul acestor instrumente şi la început ele sunt construite din piatră, os, bronz, lemn sau fier, după chipul ei. Alteori, aceleaşi instrumente mai

---

67' H. Bergson, op. ot, p, 154-155.
1 A. Espmas. Les origines de ta tep, 84-85.
68 L. Noiré. Das Werkzeug unit feine Bedeutung für die Eniwtckltmgfgeschidite des Menschen, p. 277-278.

imită şi anumite forme pe care natura le-a dat unor obiecte, cu care în mod mecanic se face faţă anumitor evenimente. O piatră ascuţită rupe uşor o creangă. Omul îşi va fabrica securea la început după înfăţişarea pietrei care poate rupe crengi. O bucată de lemn uşor pluteşte pe apă. Prima luntre se va face din acelaşi material şi cu aceeaşi formă.1 Maimuţele observate de Köhler îşi vor alcătui primele lor instrumente în acelaşi fel. O corelaţie de asociaţie şi inteligenţă elementară se stabileşte între lucrul naturii şi nevoile omului. Crearea de unelte o presupune.1

În curând Insă această tehnica proiectiva e depăşită. O alta. s-o numim artificialistă, apare. Acum nu e vorba numai de a face instrumente care continuă organele noastre, ci de a găsi raporturi

între fenomene şi obiecte care, puse împreună în n-un anumit mecanism, să constituie o armă mai perfecţionată în mâna omului.

Tehnica artificială e o punere în relafic *dirijuii* a unor fenomene sau obiecte» Ea e opera pură a inteligentei. Instinctul nu mai are ce căuta aici. Această nouă construcţie nu se mai cheamă, la greci, primul popor fabricator: ... organon", adică instrument, ci... myhany[69], rraşină. La început* acest cuvânt arc o semnificaţie morală, înseamnă combinaţie ingenioasă, o serie de mijloace întrebuinţate cu socoteală în vederea unui scop, ceva care se apropie de o stratagemă, de o şiretenie". Acesta e sensul pe care i-l dă Platon în al său Gorgos. Alteori, pentru aceeaşi noţiune, se întrebuinţează cuvântul

69 A. Espinm, np. cit., p. #6 *7.

„taumata”.

Nu mai e vorba de ceva alcătuit în sensul naturii” d ceva neaşteptat, paradoxal, contrar firii, ceva secret şi înmibil. La început, această nouă construcţie ia forma fiinţelor vii. Din „taumata”. ele devin.» aviaumaia”, automate. Câteodată aceste minunate maşini automate au formă de păpuşi. Aristol povesteşte despre o Venus de lemn şi alte statui care începeau să umble când li se vărsa mercur. Aceste mecanisme erau făcute din frânghii şi din scripcic, altele din roţi de bronz sau fier. Aveau, probabil, un mecanism de ceasornic. Xerxes se servea de cabestanuri – numite măgari –, spre a întinde de la un mal la celălalt al Helespontului cabluri care susţineau podurile. Homer vorbeşte deire pic duri

miraculoase, „puse pe roţi de aur, care singure se duceau la adunarea zeilor şi singurc reveneau la locul lor” Focul şi mai târziu maşina cu aburi fac parte din acetic ingeniozităţi ale spiritului uman, Ele presupun o judecată relaionall a fenomenelor ţi o tendinţă către ştiinţa teoreti că, La început ele au avut, fără îndoială, în parte o origine magice. În timp ce religia ic apropie de metafizică, magia păstrează prin practicele el o tendinţă către influenţarea cauzală a lucrurilor. Ea tinde să servească prin puterea ei, să acţioneze pragmatic, punând în relaţie anumite fenomene, „După cum religia tinde către abstract, magia merge către concret. Ea lucrează în sensul în care acţionează tehnicile, industria, medicina, mecanica noastră. Magia e prin excelenţă o artă de a

face... Ea a triturât materia şi a făcut experienţe reale şi chiar inventium.”[70] Este o formă primitivă de ştiinţă, după cum alchimia e precursoarea chimiei, sau farmacopeea populară aceea a terapeuticii ştiinţifice. E greu de susţinut, după cum remarcă L. Weber că tehnica nu-şi are şi (o origine proprie în nevoile materiale ale omului, după cum e greu de afirmat că magia e anterioară tehnice! sau viceversa. E mat probabil că amândouă au coexisiat şi că şi-au împrumutat clemente, şi-au dat concurs în mod reciproc, E neîndoios însă că magia a preparat împreună cu tehnica spiritul ştiinţific modern. L. Weber crede că tehnica şi ştiinţa teoretică şi-au alternat eforturile într-o succesiune nimică, urmând o lege pe care el o botează a celor două

701 H. Hubert d M. Miuss, Esquisse d'une théorie générale de le magie, in Mélanges d 'tmloirc des religion*

stări. Una e a descoperirilor teoretice şi cealaltă a aplicaţiunilor practice»

Dacă privim în tot cursul ci geneza tendinţelor tehnice a omului, putem constata o curbă de evoluţie dară. Într-un prim moment, instinctul confundat cu însăşi opera vieţii, aşa cum a arătat H, Bergson, creează în chiar corpul animalului structuri şi organe potrivite diferitelor nevoi de adaptare. După aceea, într-o a doua fazi, omul îşi alcătuieşte din materia anorganică instrumente de lucru care, după cum am văzut, sunt o prelungire a organelor sale. În faza a treia, tehnica, îndepărtându-se de la mijloacele directe, se fundează pe rdaţiuni dirijate între fenomene, construieşte maşini artificiale, care nu mai suni în legătură cu corpul nostru. În fine. e necesar de deosebit a patra fazi în care construcţiunea artificială

părăseşte scopul util şi plăsmuieşte opere care nu interesează decât prin semnificaţia lor. Când asemenea opere se pol produce, arta apare. Avem astfel de-a face nu cu o lege a doua stări, cum vrea L. Weber, ci mai degrabă cu o lege a patru stări: adaptare organică, instrumentaţie proiectivă, tehnică artificială, bazată pe relaţiile dintre fenomene şi care duce la maşină: în sfârşit, consfrucf/e *pentru construcţie*, adică artă. *Arta coarecum o tehnică ce şi-a uitat scopul*. Nu o mai preocupă decât revelarea anumitor senzuri, cu ajutorul simbolurilor.

Imboldul pentru care creăm simboluri poate fi foarte variat. Poate avea drept sursă la început un impuls de ordin religios ori magic, o dorinţă de a crea obiecte materiale menite să concretizeze ori să sûpravieţuiască unor forţe sau situaţiuni

inefabile, inexprimabile, de natură pur mistică. Alteori, simbolurile pleacă de la o tendinţă ludică, o nevoie de distracţie reprezentând un joc de imitaţie, ca o uşurare în momente neacaparale de grija vitală. Alteori ele servesc ca mijloace de comunicare socială, cum e cazul limbajului. Combinate, aceste năzuinţe duc la acea acţiune fabu lat orie în care omul visează marile viziuni mitologice ale realităţilor presimţite dincolo de simţuri. Poate fi vorba de asemeni de acea activitate fa bula tone aşa de obsedantă la copiii care-şi spun singuri poveşti în care cred, sau la oamenii primitivi, sau la unii romancieri care trăiesc cu eroii lor ca într-o societate autentică. Rostul principal al simbolului însă e acela de a acorda senzuri lucrurilor. Simbolul poate fi obiect» cuvânt, insignă, sunet,

culoare, formulă chimică ori matematică.

Totuşi, simbolul trebuie deosebit de semn. Acesta indică o expresie convenţională, aplicată unui lucru în vederea unui anumit încles pe care voim să i-l dăm, între simbol şi lucrul ori fenomenul pe care vrea să-l exprime, nu este numai o legătură arbitrară, convenţională, impusă doar printr-o înţelegere comună. Simbolul e şi semnificaţia de *analogie*, de afinitate între forma pe care o reprezintă şi obiectul reprezentat. O culoare aleasă pentru un steag, un pseudonim, o insignă a unei societăţi sportive nu sunt decât semne. Între ele şi obiect nu e nicio legătură naturală. Când vreau să simbolizez însă ideea unei fericiri pătată de suferinţe spunând ca orice trandafir nu e lipsit de spini, între formă şi fond e un raport de

analogie.

L, Brunschwig cu dreptate spune că simbolul se opune semnului prin aceea că el posedă o putere internă de reprezentare. Deosebirea a fost văzută» înainte, de către Hegel, Semnele sunt alese la întâmplare. Între ele şi obiectul semnificat nu e nicio legătură organică. Alegerea semnului e arbitrară şi impusă prin convenţie. Formulele din chimic ori algebră nu sunt simboluri, ci doar semne, între ele şi noţiunea exprimată nu se poate stabili niciun fel de analogie. Totuşi, prin repetiţie şi obişnuinţă, prin experienţă socială şi tradiţie istorică, semnele se apropie de obiectele pe care le exprimă într-atât încât se încorporează lor, stabilesc cu ele legături aşa de strânse, încât cu timpul devin simboluri. „Sunt, dacă vreţi, parveniţii din

lumea simbolurilor, dai nişte parveniţi care şi-au câştigat titlurile lor şi şi-au făcut situaţie, astfel încât au şters ceea ce era contingent şi arbitrar în originea lor. S-ar fi putut întâmpla, de pildă, ca! sus, în loc să fie crucificat, să fi fost spânzurat, înecat sau asasinat prin orice altfel de supliciu. Condiţiile istorice ale timpului i-au fixat supliciul aplicai de romani sclavilor. Crucea, aşadar, nu are prin ea însăşi niciun senz simbolic, dar istoria i l-a dat. Astfel, crucea devine pentru creştini simbolul unui Dumnezeu care moare ca să salveze oamenii prin sacrificiul său. În aşa iei încât trebuie făcută o analiză critică spre a constata că nu e nimic analogic în ceca ce s-a numit simbolul crucii. De asemeni, porumbiţa cu ramura de măslin în cioc, care a venit pe arca lui Noe, a luat senzul

simbolului păcii, fiindcă ea vestea sfârşitul potopului şi a furiei lui Iehova, dar nu era în fond, prin ea însăşi, mai simbolică decât crucea". [71] Astfel, asociaţii strânse şi repetate de generaţii transformă simple semne în simboluri. La început, ele nu oferă nicio analogie cu lucrul reprezentat. Dar, din cauza strânsei lor legături, o anumită semnificaţie psihologică apare. Culorile unui drapel nu conţin un sens special pentru caracteristica unei naţiuni. Cu timpul însă ele se confundă cu naţiunea reprezentată, devenind simbolul acesteia.

Unele analogii pe care le exprimă simbolul sunt evidente şi uşor de prins de către oricine. Altele sunt cu mult mai indirecte, indică corespondenţe ascunse, senzuri nebănuite, care nu se pol prinde cu

71 G. Duma«, La svmbo/iMlJon, in vuJ. IV. E. Cassirer nu face această distincţie necesari ini te simbol fi semn, v. Philosophe der fvfflbüftsidrrxj /-Vvnwn.

uşurinţă. În aceasta stă misiunea poeţilor şi artiştilor: de a ne indica raporturi de analogie de care noi nu le vedem.

Cuvintele, considerate izolat, când exprimă direct o noţiune, sunt mai degrabă semne decât simboluri. De cele mai multe ori însă de exprimă figurat esenţa unui fenomen ori a unui obiect. A gândi se exprimă la origine prin cuvântul a cântări (pensare); a înţelege, prin a prinde sau cuprinde (coroprehendere); noţiunea de simplu* prin imaginea unui obiect cu o singură cută (simplex) ele, etc. Cuvintele exprimă în fond, prin metafore, analogic senzul unei acţiuni. Io această privinţă, ele au fost simboluri. Convenţia socială precizează, cel puţin pentru o epocă dată. Înţelesul cuvintelor. El se fixează, se sclerozează. Puterea de expresie a

limbajului scade.

Bergson a arătat cum cuvintele destinate a exprima concepte sociale nu pot indica nuanţe ori stări în devenire. El cerc ca senzul să iasă din utilizarea cât mai simbolică a raporturilor dintre cuvinte, sau din întrebuinţarea imaginilor luate prin comparaţii din toate domeniile gândirii, adică a simbolurilor.

Prin evoluţia sa semantică, o limbă schimbă mereu senzul simbolic al cuvintelor. Dar mai ales prin producţia literară, poetică, prin care scriitorii forţează analogiile uzate, le depăşesc, indică altele noi, le înmulţesc şi prefac complet materialul simbolic al unei limbi într-un moment dat. Acelaşi lucru şi cu simbolurile pe care le reprezintă culorile ori sunetele. Scnzurile uzate sunt părăsite. Noi asociaţir

noi analogii le iau locul. Alte raporturi de asemănare sonoră ori vizuală se stabilesc şi puterea de exprimare a materiei artistice se îmbogăţeşte necontenit.

După cum ingeniozitatea practică a „construcţiilorinsirumenic” perfecţionează confortul vieţii practice, lot aşa inventivitatea „construcţiuor-simboluri** rafinează la infinit multiplicitatea relaţiilor de analogic între lucruri şi fenomene şi ţese o reţea fără sfârşit de expresiuni a unei realităţi, care creşte şi ca odată cu mijloacele ei de exprimare.

Nu e vorba aici, hineinţeics, de concepte sau de noţiuni cu caracter logic ori ştiinţific. Acestea sunt ori semne, ca în algebră sau chimie, ori noţiuni abstracte a căror naturii se sprijină pe un mecanism de subsumare şi de generalizare, nu de analogic, de prindere

a sensului prin comparaţie, ca în cazul simbolurilor. Din ţoale construcţiile artificiale, arta nu se interesează astfel nici de instrumente, nici de semne, nici de concepte. Ea reţine numai simbolul, cu puterea lui de indicare a unui senz sprijinit exclusiv pe analogic. Şi iarăşi trebuie adăugat că această revelaţie a unui raport de analogic nu e descoperită în natura simbolului prin operaţii de raţiune discursivă, ca în judecăţile cunoscute în logică sub numele de judecată de analogie, ci imediat, implicit şi nemijlocit, pe calc intuitivă. Judecăţile de analogie descopăr treptat relaţia de asemănare; simbolul o prinde prin *revelaţie* instantanee.

Din punctul de vedere al valorifică rei, criteriul de apreciere a instrumentelor e în funcţie de mărimea serviciului adus, de

gradul de soluţionare al unei nevoi. Tot acelaşi e şi criteriul ce trebuie aplicat semnelor ori conceptelor ştiinţifice, care urmăresc, fie chiar sub forma căutării adevărului sau a verificând unei ipoteze, tot un interes, mai mult ori mai puţin practic. Criteriul de valorificare al simbolurilor nu poate fi altul decât gradul de perfecţionate al semnificârei, adică desăvârşirea construcţiei, considerată în ea însăşi, independent de orice folos adus. Ceea ce ne interesează în acest gen de construcţiune e grija ca ea să fie bine făcută, exact executată, complet realizată în senzul intenţiei iniţiale sau al voinţei de formulare.

Care e natura reacţiunii afective pe care o avem în prezenţa unei situaţii artificiale?

În faţa dementelor naturii, sunt posibile următoarele trei sentimente; concupiscenţă

(nevoie de apropiere» de posedare), atracţie, repulsie. În faţa unui fel gustos de mâncare, a unui obiect folositor sau plăcut, a unui instrument de muncă, a unei femei frumoase, tendinţa noastră este de a ni le însuşi, de a face din ele proprietatea noastră, cu drept de uz şi abuz.

Pentru un om sau un animal plăcut, graţios, vom avea sentimente de atracţie, adică de apropiere faţă de fiinţa ori soarta lui. De asemeni, pentru o fiinţă răufăcătoare sau dizgraţioasă vom nutri o atitudine de evitare, de repulsie, o nevoie de îndepărtare a acestei fiinţe din vecinătatea noastră.

Apropiere, atracţie, repulsie, iată cele trei atitudini pe care le luăm în raport cu natura înconjurătoare. Nimic din toate acestea în contactul cu o situaţie artificială. În faţa ficţiunii, tendinţele noastre nu sunt

în ercqiune, ele nu reacţionează angajând sistemele de apărare, de luptă, pe care conduita noastră obişnuieşte să le ia ori de câte ori are de-a face cu fiinţe sau obiecte reale. Vigilenţa noastră vitală nu e trezită, nu e provocată la o atitudine necesară şi potrivită intereselor noastre de conservare ori prosperare. Urgenţa biologică nu e alarmată. Mecanismul psihologic e acelaşi ca în prezenţa unei iluzii, pe care o recunoaştem ca atare.

Observaţi un câine care întâlneşte un alt câine. El devine numaidecât agresiv sau curtenitor. Instinctul său de conservare s-a alarmat şi a luat atitudinea cuvenită. Observaţi acelaşi câine când se priveşte în oglindă. La început, el poate crede că are de-a face cu un alt animal cărei seamănă şi poate lătra. Îndată însă el îşi dă seama că se

găseşte în faţa unei ficţiuni, lătratul încetează şi atitudinea lui devine imediat indiferentă şi potolită. Ce s-a întâmplat? Mobilizarea forţelor agresive a încetat în faţa aspectului artificial al propriei sale icoane. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu noi Ori de câte ori se înlocuieşte obiectul cu imaginea lui, re act iun ea noastră îşi pierde virulenţa. Agresivitatea ori simpatia sunt scăzute până către o stare afectivă aproape neutră. Suntem ca un om sătul în faţa unei mese bune, ca un bolnav iremediabil în faţa unor probleme active, ca un bogat în faţa averii. Emoţia căpătată de la o producţie artificială nu mai e în raport decât cu felul sau calitatea procedeului întrebuinţat. Chiar în raport cu conţinutul, că poate avea intensitatea unei emoţii propriu-zise.

Nietzsche a putut să spună că

„obiecţiunile mele contra lui Wagner sunt fiziologice; respir cu greutate, piciorul meu se supără şi se revoltă; stomacul meu protestează, de asemeni, inima, circulaţia sângelui, viscerele. Corpul meu în întregime cerc muzicei o uşurare; ca şi cum toate funcţiunile animale ar trebui accelerate prin ritmuri uşoare, îndrăzneţe… ca şi cum viaţa de aramă şi plumb ar trebui să-şi piardă greutatea sub acţiunea melodiilor aurite, delicate şi dulci ca untdelemnul”. Dar Nietzsche, probabil, se înşela. Cercetări mai atente au arătat că toată întovărăşirea organică descrisă de W. James în cortegiul unei emoţii obişnuite lipseşte tocmai din emoţia artistică. Evident, când asistăm la reprezentarea unei tragedii, nervii noştri pot fi puternic zguduiţi. Dar emoţia căpătată prin arta dramatică nu se poate

compara cu stările afective obţinute în contact cu celelalte arte. Spectacolul dramatic te apropie de viaţă. Într-o privinţă e chiar un crâmpei de viaţă care se desfăşură dinaintea noastră. Elementul simbolic al ficţiunii e aproape înlăturat. Vedem aievea în faţa noastră oameni zbuciumaţi, suferind, Conştiinţa ficţiunei se pierde uşor, şi identificarea cu viaţa reală ne poate da emoţiuni propriu-zise. În schimb, artele particulare {desprinse din drama, care, la origine, le cuprinde de-a valma pe toate), arta plastică, dansul, muzica, poezia nu ne pot zgudui ca situaţiile naturale din viaţă. S-au făcut cercetări experimentale asupra emoţiei muzicale. Efectele produse ţin mai mult de imensitatea sunetelor, decât de formele artistice în care ele sunt legate. Excitaţia produsă de ascultarea unei bucăţi

muzicale, aţa cum au dovedit-o experienţele lui Féré, Binet, Weld, prezintă o modificare organică şi cenestezica de mică importantă. Funcţiunile fiziologice se păstrează în ritmul lor normal. Viscerele noastre nu se frământă în mod deosebit, aţa cum pretindea Nietzsche. Tonalitatea afectivă pe care o simţim în audiţia muzicală nu e determinată de senzaţii organice ca le celelalte emoţiuni. „Calitatea propriu-zis muzicală a plăcere i muzicale nu pare a se înscrii în organism prin urme care să poată fi diete. *[72] Dacă muzica, care e cea mai afectivă dintre arte, nu produce în noi o prea mare modificare cenestezică, cu atât mai puţin alte arte, ca pictura, dansul ori poezia.

Adevărul e că furtuna afectivă nu poate

72 H, Delacroix. Psychologie J "art, p. 110.

fi stârnită de o situaţie artificială, de al cărei caracter fictiv suntem conştienţi. Atitudinea noastră subiectivă la o situaţie artificială obiectivă se traduce prin aceea că sentimentul aparenţei ne apare ca un fel de corelat al sentimentului de realitate. Sufletul nostru e împărţit din acest punct de vedere în două jumătăţi: una crede în realitate şi lucrează ca atare, o alta exclude categoric realitatea. Meinong a arătat că există judecăţi perfect formulate din punct de vedere logic, dar cărora le lipseşte credinţa în existenţa lor reală. El le numeşte „Annahmen”. Tot aşa, în faţa percepţiei stă iluzia, în faţa sentimentului real, sentimen lui ideal. În faţa dorinţei proprii dorinţa fantezistă etc.1 Sentimentul ficţiunei se opune sentimentului serios. Max De ssoir crede că sentimentul artificialităţii e datorit

unui alt fenomen. Percepţia e o reunire de mai multe feluri de senzaţii, care se completează unele pe altele. Masa din faţa mea există în mod real, fiindcă pot nu numai s-o văd, dar şi s-o pipăi, s-o aud răsturoandu-se etc. Un simţ controlează pe celălalt, ca să confirme o existenţă reală. Dar o masă pictată se adresează unei singure senzaţii: aceleia vizuale. Eu nu pot s-o pipăi, şi nici s-o aud. O stafie pol numai s-o văd. N-o pot simţi şi cu celelalte simţuri care, completând dalele vizuale, compicciează şi verifică în acelaşi timp realitatea existenţei.

Faptul însuşi că fiecare artă se adresează unei singure senzaţii îi şi dă caracterul de ficţiune.1 O reprezentare rămâne mai unilaterală, mai mărginită, mai săracă decât o percepţie. Fireşte, şi

sentimentul pe care reprezentarea îl trezeşte e mai fad, mai clorotic, mai puţin impetuos ca acela pe care-l provoacă o percepţie. De aceea, nu numai noi, spectatori sau contemplatori de artă, avem stări emotive mai puţin violente, dar chiar creatorii, a căror răceală sufletească e cunoscută, nu se pot „ambala1 prea mult pe ficţiunile imaginaţiei lor.

Atunci, care e natura plăcerei pe care construcţia artificială o trezeşte în noi?

De la Schopenhauer încoace, s-a vorbit mereu de seninătatea contemplaţiei Aceasta se ridică la o stare[73]

vecină cu extazul. Eliberaţi de orice greutate care să ne apese, emoţia artistică ne dă o impresie de plutire eterică în sfere serafice, deasupra a tot ce e pământesc,

73 Max Dcesoir, Acsihetik, p. 38.

meschin, vulgar.

Dezbrăcată de metaforele sale cam metafizice. În linii generale, această descriere a plăcere: estetice e justă. Sentimentul de uşurare, de seninătate şi eliberare e datorit faptului că ficţiunile permit suspendarea urgenţei vitale. Plăcerea estetică nu provoacă în noi nicio atitudine interesată. Ea nu invită la fenomene de reacţiune, au angajează nicio acţiune, anulează deci orice fenomen de voinţă. Cu drept cuvânt susţine Schopenhauer că arta paralizează voinţa, adică fenomenul tipic de afirmare al vieţii. Niciuna din problemele biologice nu e pusă în acel moment. Eul nostru, el însuşi, nu are de luat nicio atitudine, fiindcă absolut nimic nu-l ameninţă. Artificialitatea ne dă o perfectă securitate. Orice frică, orice grijă,

orice ambiţie e suspendată. E nefiresc ca ficţiunile să ne tulbure în existenţa noastră. Nimeni nu se teme de manechine ori de păpuşi. Fantomele pe care le ştim că sunt fantome nu ne pot nelinişti. E adevărat că adeseori uităm conştiinţa ficţiunei şi ne confundăm cu opera de artă ca şi cum ar fi reală. Dar aceasta e mai rar şi în orice caz e o chestie de tipologic. După cum a arătat R. Müller Freienfcls, există două feluri de contemplatori: unii care rămân spectatori separaţi, „Zuschauer”, punând o distanţă între ci şi operă, o stăpânire de sine critică, rece. Şi alţii „Mitspieler”, care participă, se confundă cu conţinutul emotiv al operei contemplate. Rareori sunt chiar şi aceştia complet lipsiţi de sentimentul că se află în faţa unei iluzii provocate.

De obicei, oamenii simpli, naivi, lipsiţi de

cultură estetică, deci aceia care nu cunosc specificul trăirii estetice.

sunt înclinaţi a se lăsa confundaţi cu „subiectul” operei şi au sentimentul că trăiesc aievea conţinutul ei Aceştia nu execută o judecată estetică. Arta, spune acelaşi R. Müller Freienfels, începe atunci când încetează „ce” şi apare „cum”; atunci se iveşte în noi o preocupare de a aprecia modul de realizare al construcţiei, procedeul folosit.

Lipită de obiect în ce priveşte re acţiunea naturală şi interesată, fiind pusă în faţa unei situaţii iluzorii, emoţia estetică se întoarce de la considerarea fondului real inexistent la un fel de *curiozitate* asupra formei, asupra procedeului, asupra modului şi mijloacelor de concepţie şi de execuţie a construcţiei. Degajată şi indiferentă la

fascinaţia finalităţii interesului vital, care n-a putut fi trezit de o pură imagine, ca cântăreşte şi descompune prin analiză construcţia în sine şi mecanismul ei. Conduita estetică deosebeşte elementele şi combinaţia lor, noutatea premiselor puse şi ingeniozitatea soluţionării. Opera de artă devine o problemă. Problemă de construcţie pentru creator, problemă de înţelegere a drumului parcurs şi a mijloacelor întrebuinţate, pentru contemplator.

Arta e triumful mijlocului şi neglijarea scopului E o operaţie de finalitate întoarsă. În care scopul devine mijloc. Ceea ce interesează e realizarea: aceasta e posibilă numai când mijlocul se transformă el însuşi în scop. Dar orice fiinţă şic, chiar cele mânate de simple tropisme, sunt animate de tendinţe, adică de proiecţiuni către scopuri.

Numai arta reuşeşte să paralizeze pentru o clipă obsesia finalistă, preocuparea de ţel, de ajungere, de atingere a unei dorinţe sau a unui proiect. A nu te mai gândi la ce urmăreşti, ci numai la cum urmăreşti, e o slăbire fiziologică. A pierde din vedere scopul a te opri în drum spre a desăvârşi mijlocul înseamnă a debilita dinamismul vital. A realiza scopuri prin mijloace oare cari este obiceiul politicei, al economici sau moralei. A servi un scop numai cu mijloace grele, ingenioase sau subtile este conduita esteticii. În sport, în politică, se poate realiza artă dacă se întrebuinţează mijloace elegante. Un om care doreşte să facă avere sau să ajungă poate *fx* util biologic. A reuşi estetic în viaţa înseamnă a-şi *alege* mijloacele. Astfel, arta subordonează scopul mijlocului. Mai bine deloc, decât în condiţii

urâte, îşi zice estetul în faţa celui mai interesant avantaj, înlăturarea finalităţii nu e posibilă decât fiindcă se urmăreşte o creaţie artificială.

Neglijenţa faţă de altă ţintă, preocuparea estetică se întoarce asupra perfecţionării construcţiei. Ea situează în diferite ranguri reuşita mijloacelor de creaţi une care duc la opera de artă. Valoarea instrumentelor e gradul serviciului adus. Valoarea construcţiei estetice e gradul de al rezultatului ultim obţinut prin execuţie, faţă de problema pusă, fată de intenia iniţială a creatorului. Există totdeauna între o scrie de premise artistice şi desăvârşii ea lor concretă, ultimă, un decalaj. În drum spre realizare, se pierde totdeauna ceva. Intre tema propusă şi reuşita finală sunt o serie de grade, înăuntrul valorii estetice, care e iz

hulirea integrală, putem stabili o scrie de ranguri care pot merge de la *ratarea* totală la reuşirca integrală. Plecând de la gradul minim. În cart realizarea e aproape nulă, aceste trepte către desăvârşire pol şi:

a) *ratarea*: rezultatul final e cu totul altul decât premisa iniţială de la care s-a pornit. Diferenţa între produsul ultim şi intenţie n-are un caracter sintetic. Opera obţinută n-are nicio legătură cu ceea ce s-a voit ca realizare. Ea e complet heterogenă în raport cu punctul de plecare, b) *aproximaţia*. În acest caz, sinteza obţinută conţine o scrie de clemente eterogene, altele rămânând însă de esenţa primelor intenţiuni. Procesul de alterare între datele temei alese şi ale* rezultatului obţinut nu e total. Un sentiment de înrudire» un aer de familie persistă»

c) rrufjffl. Aid legătura sintetică între

elementele care au servit la concepţie şi produsul Final căpătat se realizează strict. Sentimentul pe care-l avem e acela de succes» de achitare justă şi onorabilă a sarcinii luate» Realizarea e conţinută aproape total în datele concepţiei.

d) *perfecţiunea*. E o realizare totală» în cele mai mici detalii» în aşa fel, încât sentimentul pe care-l avem ne indică parcă o depăşire peste misiunea propusă, o întrecere chiar a voinţei prime de a înfăptui în ţoale aspectele ci problema pusă.

Contactul afectiv cu fiecare din aceste trepte ale plăsmuirii ne dă o scrie graduală de plăceri. Pe lângă elementul de eliberare senină faţă de grijile vieţii, plăcerea estetică cuprinde un altul, care e legat de acele diferite trepte ale perfecţiunii. Ratarea ne dă un sentiment penibil de dizarmonic,

anarhie şi neputinţă, aproximaţia, unul de insuficienţă, de eroare, de putere relativă; reuşita, un sentiment de echilibru, de justeţe, de normalitate; perfecţiunea, unul de entuziasm, de încântare şi triumf»

Aceste plăceri graduale nu le putem avea în raport cu un aspect frumos al naturii. Mai întâi fiindcă frumosul natural nu ia niciodată aspectul de problemă constructivă» Nu cunoaştem nici autorul, şi cu atât mai puţin tema de realizare pe care şi-a pus-o» Nu putem să ne dăm seamă de gradul de realizare pe care a reuşit să-l obţină. Frumosul natural nu poate da loc la judecăţi de valoare, deoarece comparaţia între voinţa iniţială şi izbulirea finală, care singură asigură rangul valorii estetice» e un proces hărăzit numai construcţiilor artificiale. Ceea ce e dat, şi nu făcut de

mâna cuiva, nu poate suferi aprecierea valorificatoare, care e rezervată muncii, talentului şi sforţărci omeneşti.

„În text: „acela al” (n. fed.).

Valoarea estetică se stabileşte după gradul de apropiere între o voinţă şi un rezultat. Natura n-are nici intenţie, nici voină şi nu lucrează după un finali & în conştient. Nu se poate judeca estetic decât un fenomen care se pune pe acest teren, care urmăreşte acest punct de vedere şi care are să fie judecat după ceea ce a voit. Criteriile care stau la baza valorilor estetice, etice, religioase sunt aprecieri omeneşti, pentru opere omeneşti, Natura nu urmăreşte nimic din toate acestea. A o judeca totuşi după tabla noastră de valori înseamnă a o antropomorfiza.

Situaţi pe acest mod de a vedea,

problema raporturilor dintre frumosul natural şi cel artistic devine clară. Nu există – o repetăm – decât un singur fel de frumos: acela creat de construcţia artificial omenească, fruiosu! realizai prin artă* Când judecăm totuşi un aspect frumos al naturii, noi împrumutăm elemente din educaţia noastră artistică, pe care le aplicăm naturii. Categoria de frumos n-ar fi existat dacă n-ar fi existat arta. Un copil crescut undeva într-o insulă sălbatică, fără să fi văzut niciodată o operă artistică, n-ar fi în stare să aplice acest criteriu unui superb asfinţit de soare sau unui uragan grandios pe ocean. Tot cu clemente luate din artă se judecă şi natura. De aceea, sentimentul naturci e un fenomen de civilizaţie înaintată. Primitivii, oameni simpli, necducafi artistic, n-au niciun fel de admiraţie pentru peisagiile fermecătoare

ale naturii.

Odată, într-o excursie la Cheile Bicazului, înainte de a ajunge la locul cel mai frumos, am întrebat pe un ţăran din partea locului dacă peisagiul e frumos. Mi-a răspuns:

Ce să fie frumos? Chietrei Nici n-ai unde paşte oile”, Punctul de vedere primitiv e ori utilitar, ori mistic. Ţăranul de la Bicaz nu văzuse în viaţa lui nicio crom o litografic, fiindcă dacă ar fi văzul-o ar fi avut poate un început de punct de vedere estetic. E de o adâncă semnificaţie butada în aparenţi paradoxală a lui Oscar Wilde care pretinde că natura copiază arta. Şi nu invers. „Nu vedeţi cum peisagiile seamănă de o bucată de vreme cu tablourile domnului Corot? 14 spunea el. La început a fost arta şi apoi a venit concepţia naturii ca o operă de anăh

ca o construcţie care presupune punctul de vedere artistic. Criteriul estetic a fost inventat pentru a judeca reuşita unei opere artificiale. Pe urmă, nelegitim, printr-o forţare metaforică a lucrurilor, s-a aplicat naturii Dar contemplaţia naturii ca o operă de artă e un produs social, o formă de cultură.

Criteriile instinctive, naturale, pentru aprecierea frumosului nu sunt estetice. În limba franceză, „une belle femme” nu înseamnă o femeie frumoasă, ci o femeie voinică, zdravănă, bine dezvoltată. Un animal frumos e un animal crescut bine, mare, sănătos. Frumuseţea naturală înseamnă prosperitate fizică* Ea se reduce la ceva normal în artă însă un om urât, un cal schilod, un tip degenerat pot fi teme pentru tablouri de înaltă valoare artistică,

Menţinându-se în cadrul biologic, frumosul natural poate stârni atitudini de concupiscenţă, de atracţie ori de repulsie. Dar acestea, după cum am văzut, nu sunt sentimente estetice.

Judecăţile de valoare se stabilesc în artă şi în natură după criterii aproape contrarii. Frumuseţea naturală e prea puţin interesantă în artă. Ea e indiferentă preocupării estetice. Din contra, un lucru urât în natură poate deveni frumos în artă. Rodin a exprimat clar acest lucru. „Lumea vulgară îşi închipuie bucuros că ceea ce judecă ea ca urât în realitate nu constituie o materie artistică. Ea ar vrea să ne interzică ceea ce li displace ori o ofensează în natură. E o eroare profundă: ceea ce se numeşte în mod comun urât în natură poate deveni în artă o mare frumuseţe, în ordinea lucrurilor

reale se numeşte urât ceea ce e diform, nesănătos, ceea ce sugerează ideea bolii, a debilităţii şi a suferinţei, ceea ce e contrar regulari ţâţei, semn şi condiţie a forţei; un ghebos e urât, mizeria în zdrenţe e urâtă. Urâte încă sunt sufletul şi conduita omului imoral, a omului vicios şi criminal, a omului anormal care strică socictâţci, urât sufletul paricidului, al trădătorului, al ambiţiosului fără scrupule. Dar când un mare artist sau un mare seriilor se preocupă de una sau alta din aceste urâţenii, el o transfigurează... cu o singură lovitură de baghetă magică el face din ea ceva frumos.”[74]

Astfel arta salvează sentimentele naturale de repulsie în faţa urâtului, transformându-le în atitudini de interes

74 H. Rodin. Lart (Citai de Ch. Lato, Introduction .} l'Esthétique, p.] 10). T A se vedea In această privintâ studiul nostru Artă In volumul Intre două lumi.

artistic. Ceea ce în cadrul naturii ne-ar produce dezgust, în construcţia artistică ne atrage atenţia şi ne captivează pentru felul reprezentării.

De altfel, punctul de vedere estetic neconsiderând decât artificialitatea, subiectul, conţinutul urât, care e un aspect al naturii, îi rămâne complet indiferent. Benedetto Croce arc dreptate când spune că singura formă de urât de care are a se ocupa arta e *inexp* adică ratarea unei opere, aceea ce nu are nimic de exprimat sau care n-a reuşit să ne sugereze ceva. Faţă de un conţinut urât nu se pol avea decât sentimente naturale: milă, indignare, antipatie, oroare şi care pol şi întovărăşiri asociative ale plăcere! estetice, dar nu emoţia estetică ca însăşi. E adevărat însă că urâtul sau ruda sa de aproape,

caracteristicul, introduse în artă de creştinism, naturalism şi romantism, sunt mai apte de a fi tratate estetic ca teme decât frumosul banal, pentru că lasă o margine mai mare imaginaţiei constructive şi sunt mai excitante pentru artist.

Arta modernă, neglijând raporturile de armonie ţi echilibru, care formau preocuparea artei elene ţi aceleia a Renaşterii, se aplică mai mult la căutarea caracteristicului, a individualului expresiv. Nu urmează de aici că urâtul trebuie preferat, căutat peste tot, aşa cum a voit naturalismul, care dintr-o imparţială şi aproape ştiinţifică reproducere a realităţii a devenit, cel puţin în opera unui E, Zola sau Maupassant, o viziune pesimistă a lumii. Prin aceasta naturalismul şi-a trădat propria sa neputinţă doctrinară: aceea de a copia

natura. Lunecând către o viziune pesimistă a lumii, naturalismul a renunţat la o reproducere „talc quale” şi a adoptat o interpretare apriorică.

Şi pe alte căi s-a evidenţiat divorţul între atitudinea strict estetică şi naturalism. Nu numai pentru motivul că reproducerea fotografică a naturii e imposibilă, fiindcă arta se adresează unui singur simţ, pe când natura, tuturor a: un peisagiu nu e numai vizualitate, ti şi mişcare (cinematograful rezolvă această insuficienţă), zgomot, miros şi tact: pictura nu lucrează însă decât pentru ochi. Nu numai pentru că artistul nu poate evita interpretările, sublinierea şi exagerarea a ceea ce e caracteristic, prezentând, alături de aspecte fotografice, altele caricaturale, unde atitudinea sa de falsificare a realităţii în scopul opticei

person a litâţei sale se evidenţiază. Cea mai grea incompatibilitate între punctul de vedere estetic şi concepţia naturalistă a artei stă, după noi, mai ales în faptul că, voind a copia natura, a-i imita procedeele, naturalismul duce la confuzia cu sentimentele naturale de concupiscenţă ori repulsie, Sforţându-se a reproduce exact în toate detaliile, cu fidelitate fotografică, un colţ de viaţă, artistul naturalist tinde şi câteodată izbuteşte să suprime conştiinţa iluzionară, sentimentul de ficţiune, de artificialitate, care anulează pornirile vitale. Urmează atunci acea uitare a caracterului aparent şi apoi o contopire cu realitatea, o fascina ţie care ne dă impresia unei trăiri aievea. În locul seninătăţei avitalc, în locul curiozităţii faţă de procedeu şi reuşită – cele două elemente ale plăcere i estetice –,

năvălesc în sufletul nost în sentimente naturale de poftă, de simpatie, de ură etc., ca şi cum ne-am afla în faţa vieţii brute, reale, neprefăcute de artă, în cazul descrierilor ori prezentărilor pornografice, orice contemplaţie de ordin artistic dispare şi invazia instinctului sexual, cu toată violenţa ei, cu tulburările sale fiziologice, cuprinde în întregime sufletul. Arta pornografică serveşte, ca material biologic, un scop cu totul străin artei propriu-zise.

Formula naturalistă, care părăseşte legile de prefacere şi îndepărtare a datelor brute, care crede căprezentarea materialului crud, nativ, cu cea mai mare fidelitate, nu poate servi misiunea metodei estetice. Arta urmăreşte transfigurarea realităţei pentru ca stimularea afectelor provocate de stări naturale să fie cât mai

îndepărtată, cât mai indirectă. Elementele naturii trebuie desfigurate ca să nu mai poată fi recunoscute şi deci să nu mai aibă asupra noastră nicio influenţă directă, Scăpaţi de influenţa lor, interesul şi atenţia noastră să se îndrepte asupra mecanismului constructiv şi asupra gradului lui de reuşită.

Iată de ce artiştii, ca şi criticii de artă se menţin în faţa operei de artă, cu ţoală răceala necesară, lipsiţi de orice fel de sentimentalism, disecând cu senină curiozitate problematica edificiului realizat şi soluţiunile întrebuinţate. Cu multă dreptate spune Paul Valéry că sentimentalismul e frate bun cu pornografia. Căderea pe panta duioşiei e o vină lot aşa de mare pentru artist ca şi cultivarea în artă a libidinozilâţii. E aceeaşi cultivare a sufletescului frust, aceeaşi lipsă

de prefacere prin gust şi măsură „Sentimentul fierbinte şi cordial e totdeauna banal şi inutilizabil... Artistul e pierdut când devine om şi începe să simtă”, ne anunţă Thomas Mann. Iar Balzac remarcă: „a simţi în mod prea viu în momentul în care trebuie să executăm înseamnă insurecţia simţurilor contra cieaţiunii[75]. Şi mărturisirile artiştilor se pot înmulţi la infinit.1 Le veţi găsi la scriitori, la pictori şi muzicanţi. Cu toţii se arată atenţi şi preocupaţi de modul şi metoda de a construi, în această privinţă formalismul estetic explică o bună parte din secretul artistic. Ceea ce rămâne în opera de artă ca reziduu, ca zgură, ca simbioză parazitară, cu alte cuvinte, ca element brut de natură, se găseşte în conţinut. Tema, „subiectul”, e

75 V. alic citaţii In acelaşi seni In H. Delacroix. ari P- *T7.

un dat. Numai prin forma în care va fi turnat i se va adăuga şi o valoare artistică. Numai forma, adică stilul tehnic, contribuţia artificială alungă valorile de conţinut, care pot fi sociale, morale, religioase sau pur psihologice, dar nu estetice.

Refugiată în artificiu, ca rupe legăturile directe cu natura. Îndepărtează de la un contact imediat cu realitatea vitală. Ea purifică, prin abstractizare, într-o zonă indiferentă tendinţele vieţii. E adevărat că creaţia artistică îşi culege elementele din domeniul naturii. Dar elementele acestea n-au nicio valoare estetică atât timp căi rămân izolate. Elementele sunt ale naturii, relaţiile între ele sunt ale artei. Ceea ce interesează deci sunt raporturile, De aceste raporturi, de tipologia şi natura lor depinde acea poliannonie – după expresia lui Ch.

Lalo care produce efectul artistic. Prezentate anarhic, fără raporturi agreabile între ele şi fără o unitate care să le lege într-un principiu unic, ele n-au nicio valoare.

Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să se creeze un dualism între formă şi conţinut, aşa cum au voit formaliştii, îngreuind situaţia esteticei cu inutile probleme, Orice fond îşi cere în mod necesar o anumită formă, care singură ti convine. Orice temă îşi reclamă unica sa tratare posibilă Aceasta nu înseamnă că natura comandă artei, d numai că fiecare subiect îşi are rezervat un anumit stil de expresie şi că legătura între fond şi formă e indisolubilă şi oarecum fatală, Wöifflim pentru plastică, ca şi H, Riemann, pentru muzică, au arătat în evoluţia istorică aceste stiluri legate de un anumit gem de anumite

procedee tipologice. Formalismul, în orice caz, e mâi aproape decât alte explicaţii de natura artificială a artei şi de plăcerea ei specifică, o plăcere eterizată, degajată de preocupări practice, niţel cam fadă, ca orice e lipsit de suc vital, ca orice sentiment produs de ceva ireal, fictiv, dispensat de a lua atitudini interesate. Voluptate care nu reiese din conţinutul elementelor naturale utilizate, d din alcătuirile lor formale, din raporturile în care se leagă, din figurile calcidoscopice pe care le compun.

Acest sentiment de *indiferenţă vitală* nu se obţine decât în condiţii de saturaţie, de satisfacţie a instinctului vieţii, atunci jiând trebuinţele organice, cele legate de eu şi de ambiţiile sau veleităţile lui, de poziţia noastră practică (în sensul kantian) în lume sunt prealabil asigurate. Iată de ce arta

capătă (fiindcă în fond arc deja) un caracter de surplus, de lux; de ce ca nu poate apărea decât la indivizi cu trebuinţe biologice reduse, sau la alţii ale căror necesităţi au fost mulţumite. Mai mult, în societăţi în care plăcerea fără violenţă a artei să se fi diferenţial de celelalte valori, religioase, morale ori practice, faţă de care în primele faze ale culturii, arta nu e decât un mijloc, pentru a deveni autotelică, adică urmărind propria sa perfecţionare.

Pornită la început ca o plăcere negativa, rezultată din lipsa de ameninţare – pe care ceva care nu e viu, care nu e natural, nu ne-o poate da – plăcerea estetică, pe lângă indiferenţă vitală, se caracterizează în al doilea rând printre plăcere de triumf relativ sau absolut, adică printr-un sentiment de *stabilire a gradului de izbutire*. Nici acest

de al doilea aspect nu e pur la început. După cum am văzut, el se naşte în legătură cu calitatea unei construcţiioricine tace o casă, un pod, o mobilă o voieşte bine făcută. Această dorinţă are fără îndoială un caracter utilitar atingerea scopului pentru care e destinată. La început ana nu e altceva decât o preocupare de ameliorare a muncii depuse. De aici însă urmează analiza şi examinarea felului cum s-a făcut munca diferitelor condiţii de reuşită, aprecierea realizării perfecte. Preocuparea de a face bine, de a construi fără greşeală, grija de procedeu, de ingeniozitate, de învingere a dificultăţilor ivite din rezistenţa materialului, cu un cuvânt, de calitate a muncii, se desprinde de ideea satisfaccrci destinaţiei practice căreia serveşte noua construcţie, pentru a deveni un scop în sine,

o realitate cultivată şi îmbunătăţită pentru ea însăşi.[76]

CAPITOLUL VIII

RELIGIA SAU ELIMINAREA DETERMINĂRII DIN EXISTENŢĂ

ÎI]

Din capitolele precedente s-a văzut, mai întâi cum funcţionează mecanismul psihologic, ca şi acela al organizării sociale umane, al moralei ţi al arici, rupând continuitatea naturii prin reacţiimi inhibitive, prin obstacole spirituale, formând construcţii, suprastructuri, pe care le opun acesteia.

Totuşi, atât structura psihică umană, care păstrează în ea reziduuri de comportăn zoologice, ca şi societatea care. În forma ci primitivă, prezintă încă oarecare analogic

76 Probabil greşeai! dc tipar, cu vin iul nu, prezent In veni unea originals, duce la un canin wm. trebuie dea suprimai (n. ed).

cu colectivele himenopterelor, cât şi etica, care nu poate sacrifica complet raportul de forţă, toate acestea nu rup orice contact cu ordinea naturală.

Faţa de aceste funcţiuni spirituale, fenomenul religios s-ar părea că se înfăţişează în cea mai completă opoziţie cu ordinea naturală. Prima sa înfăţişare, prima sa caracteristică ne apare prin această opoziţie drept complet absurdă. One priveşte, din punct ac vedere strict vital, practicile rituale ale triburilor primitive bazate pe schingiuiri, pe mutilări, pe autodafé un feluritele suferinţe ale ascczelor, sacrificiile colective de vieţi omeneşti, procedurile anumitor culturi religioase trebuie să aibă o impresie de-a dreptul de absurd.

Oprindu-se la această primă înfăţişare şi

refuzând să intre mai adânc în semnificaţia fenomenului religios, adepţii religiei naturale din sec. [al] XVIII-lea ca şi simplii atei au denunţat monstruozitatea anumitor rituri ca pur şi simplu odioasă. Confruntate cu logica biologică, moravurile unora dintre religii pot apărea ca demenţe colective, ca crize de isterie socială, menite a înăbuşi ori a suprima peste tot viaţa,[77] Şi totuşi, cum se va vedea mai departe, pe căi cu mult mai subtue decât acelea pe care le bătătoreşte natura, religia, cu toate hecatombele ci de sacrificii sângeroase, nu e numai o operă de continuă şi uriaşă sinucidere, ci şi o sprijinitoare stenică a energiei sufleteşti, a

77 Bergson, Les deux sources de il monle et de la «Agram» p. 105, scrie: „Spectacolul a ceea ce au fou religiile $i a ceea ce mii sunt unele loc* c foarte umilitor pcnlni inteligenţa umani. Ce ţesut de aberaţii! Inteligenţa spune; -e fals- şi raţionamentul: -e absurd-, omenirea se cramponează mai departe de eroare şi absurditate. Şi daci ar râmine aid! Dar s-a văzut cum relijüte prescriu imoratitip fi impun crime. Cu dl e mai absurdă, cu atâta o religie ţine un loc mai importam In viaţa unui popor.„ A «ut lucru e eurprinzâlor totuşi, când oc gândim eâ omul se defineşte ca o fiinţă inteligenţi.“

tendinţelor psihice, care se îndepărtează de poruncile directe, automate ale mediului sau ale forţelor instinctive. Varietatea imensă a interpretărilor date fenomenului religios (un cercetător german, cu răbdarea caracteristică rasei» a numărat 600 de definiţii) nu scade semnificaţia concluziilor generale, care, toate, duc la acest sens. Religia are astfel o semnificaţie raţională. Numai că, asemenea doctrinelor care urmăreau să descopere esenţa fenomenului etic, diferitele filosofii religioase se agaţă de câte un aspect parţial* ridicându-l cu bunăvoinţă sistematică la rangul unui fenomen primar, – O scurtă trecere în revistă ne va lămuri.

Determinarea faptului religios poate pomi de la un punct de vedere subiectiv, psihologic, considerând privelişte a

sufletească a zbuciumului interior prin introspccţiune ori prin mărturiile marilor eroi ai vieţii mistice* Său, adoptând un punct de vedere obiectiv, sociologic ori etnografic, scrutează şi interpretează ceca ce se vede în afară, organizat în instituţii, în cultură ori în practici rituale. O scrie de definiţii ale faptului religios pleacă de la primul punct de vedere. Sunt doctrine cu caracter psihologic ori etic. Să analizăm pe cele mai importante.

Protestantismul are merited de a fi introdus în speculaţia religioasă ideea unei forme interioare de conştiinţă, a unei frământări psihice de ordin pur intim. Schic ic rmacher şi în urmă simbol o-fidcismul au identificat fenomenul religios cu o experienţă a conştiinţei noastre în care ar domina sentimentul pur, curăţit de orice

amestec ai raţiunii. Faptul credinţei e o luare de contact, printr-o participare afectivă intensă a sufletului nostru cu prezenţa divină, în ungherele ascunse ale conştiinţei se trezesc forme pure de sentiment care, în accese de înaltă tensiune psihică, pipăie prin adoraţiune, prin extaz sau prin fenomene de iubire esenţa ultimă a existenţei divine.

Sentimentul religios principal după Schleie rmacher e acela de dependenţă.

Primatul inimii e o deviză romantică, Schleiermacher, James, cu faimoasa sa „experienţă religioasă”, i-au dat o formă pregnantă, A simţi intens misterul, divinitatea înseamnă a trăi religios. Înaintea aspectelor religioase obiective, înaintea riturilor şi dogmelor de tot felul, un fel de anxietate sacră ne pune în legătură directă

cu Dumnezeu. Această excitare paroxistică, această euforic lirică, asemănătoare stării poetice şi exprimabile doar muzical, formează substratul de religiozitate, anterior oricărei cristalizări externe, pe care fiecare din noi îl închide în sufletul său. Ea nu poate fi exprimată decât în stări psihologice de afecţiune neamestecată. Credinţa e condusă de aceste stări sufle leş tL

În zadar vom căuta din punct de vedere genetic o fază istorică în care această anterioritate a sentimentului faţă de amestecul raţiunii, prin făurirea de dogme, ori a acţiunei, prin exprimare în cult şi rit, să existe. Nu vom găsi nicăieri aşa ceva. Etnografii şi antropologii englezi au cercetat pe rând toate triburile cele mai primitive. În toate părţile fenomenul religios

este exprimat prin ceremonii, sacrificii, procesiuni, prin mituri şi credinţe, prin forme rituale. Peste tot, rudimente de raţiune intervin spre a da un început de grupare sistematică ori de justificare stărilor de sentiment. Fenomenul religios nu începe decât al unei când aceste stări psihice difuze se obiectivează, se organizează pe deasupra cursului natural şi anarhic al conştiinţei printrk) scrie de comportări magice, de conduite sacrale, mai mult, printr-o serie de mituri, de dogme ori de legende, care oferă credinţei un substrat obiectiv.

Psihologic, o asemenea prezentare a esenţei religioase sub învelişul afectivităţii pure e o erezie. Nu există sentiment vid, gol de orice imixtiune a inteligenţei. Sentimentul „pur” e o abstracţie.

Experienţa religioasă sub forma ei exclusiv interioară nu e decât un început, o aptitudine. Realitatea religiei începe de la exprimarea exterioară, fie măcar sub forma personală a rugăciunii. Nimeni nu poate crede şi comunica cu Dumnezeu de unul singur. Credinţa sa e totdeauna, cel puţin în unele puncte de atingere, comună cu a celorlalţi. Chiar experienţa mistică aşa de amplu descrisă de James ori Delacroix, după mărturisirile şi analizele autobiografice ale marilor mistici, arată că aceste stări se încadrează de obicei într-o serie de credinţe ţi dogme care sunt ale religiei adoptate ţi curente.

În orice stare mistică există crâmpeie, încercări de comprehensiune ţi explicaţie a misterului care sunt o fente de raţiune, precum ţi justificări ale simţirci proprii,

care ţm de aproape de facultatea argumenta ti vă.

Experienţa religioasă la Schleiermacher constă în sentimentul *de dependenţă,* de atârnare faţă de divinitate. Mizeria pământească e o parte a esenţei divine. Partea e condiţionată de tot. Această legătură de subordonare constituie caracteristica principală a intuiţiei religioase.

Din contra, Hegel crede că religia e o formă de elibera/e. Sentimentul de libertate care se capătă prin sforjarea omului de a ajunge, de a atinge esenţa divină ne face să scăpăm de tristeţi ţi griji, de mizeria şi obscuritatea timpului.

În fond, această interpretare, în aparenţă contradictorie, se fundează pe constatarea aceleiaşi realităţi

Schleiermacher priveşte fenomenul religios prin optica negativă a stării religioase, fenomenală. În timp ce Hegel 11 priveşte în finalitatea, în aspiraţia către divin.

Omul îţi simte dependenta de divinitate] şi caută s-o ajungă. E aceeaşi stare sufletească văzută în cele două trepte ale sale.

De la Feuerbach încoace, o altă formă de înfăţişare a car act christicei religioase pe calc psihologică e de rigoare în anumite sisteme de filosofie religioasă. Credinţa n-ar fi altceva decât proiectarea dorinţelor noastre. Speţa de credinţă cu care operează religia e aceea a credinţei după nevoie, ceea ce unii psihologi francezi numesc „croyance par besoin. În forma cea mai trivială, aceasta înseamnă un anumit târg „de ut des” cu forţele divine, E sentimentul pe care

aţâţi credincioşi inferiori îl manifestă atunci când aprind lumânări, dau de pomană şi se roagă ca să-şi poată îndeplini o necesitate sau să-i moară un duşman, în aspect mai evoluat e acea formă de aspiraţie, de veleitate vagă, pe care am dori-o realizată cu ajutorul celui de sus, în stările noastre de nenorocire şi disperare, pe care nu le exprimăm direct sub forma unei cereri de beneficiu, d ca realizarea înconjurată a unei stări de pace şi fericire. Religia ar fi expresia unei finalităţi dezideraiive, asemănătoare aceleia din magic sau din jocul copiilor, când mintea plăsmuieşte stări aievea pentru a satisface dorinţe ascunse. Oamenii ca şi popoarele pun în religie toate visurile şi aspiraţiile lor, O asemenea explicaţie se potriveşte mai ales magici, din care se găsesc întotdeauna fragmente în

orice religie. Dar ea nu poate lămuri fenomenul central al religiei, d numai anumite excrescenţe periferice. Dorinţa poate fi stimulentul indirect al inspiraţiei religioase. Ea se transfigurează după aceea în atâtea construcţiuni încât punctul de plecare rămâne aproape de ne recunoscut. Pentru ca dorinţa să capete o accepţie religioasă, că trebuie să evadeze din conştiinţă, să se transforme în simboluri. În credinţe. În dogme, în mituri. În această eflorescentă, ea dispare şi-şi pierde rostul ci iniţial, în rezumat, fără concursul inteligenţei şi al acţiunei, stările de sentiment nu sunt decât vagi impulsuri către o dispoziţie religioasă, şi numai atât. Ele pot stârni stări de vocaţie, pot indta la tulburări interne, din care apoi ies, transfigurate, adevăratele stări religioase.

Tot în grupul explicărilor psihologice trebuie menţionată şi acţiunea stenică, energetică, care ar trebui să fie rolul religiei după William James sau H. Bergson. Şi W, James se aşază pe punctul de vedere al... experienţei religioase”. Privită astfel, această experienţă face posibile următoarele credinţe:

1. Lumea vizibilă nu e decât o parte a universului...

2. Scopul suprem al omului este uniunea intimă cu acest univers;

3. Rugăciunea, adică comuniunea cu spiritul universului, fie că e Dumnezeu, fie că e o lege, e un act care nu rămâne fără efect: rezultă din el un *influx energie spirituală* care poate modifica într-un fel sensibil ţi fenomenele materiale şi [pe] cele sufleteşti. Experienţa religioasă mai

prezintă încă două caractere importante:

a) o nouă savoare care se adaugă vieţii ca o graţie pură şi care suscită fie un entuziasm liric, fie un eroism exaltat:

b) o securitate, *o* pace interioară care se manifestă în afară prin efuziunile carităţii.[7879]

În asemenea condiţii, religia devine un stimulent biologic necesar vieţii. Ea e „fără contest o excitaţie fericită, o expansiune «dinamogenică». care tonifică şi însufleţeşte puterea vitală. Am văzul în mai mul ic rânduri, când am studiat convertirea sau starea de sfinţenie, că emoţia religioasă triumfă contra unui tempera meni melancolic, dă sufletului răbdarea şi comunică celor mai banale lucruri o valoare, un farmec, o strălucire nouă. E o

78‘ W, Jamc*. L'expérience religion*, p. 405,
79 Ibidem.p, 421.

stare biologică, nu numai psihologică. Tolstoi exprimă un adevăr riguros când numeşte credinţa: «ceea ce face să trăiască pe oameni» 4* *

Astfel religia devine o necesitate vitală prin puterea ei de vivificare stenică. Guyau afirmase demult că stările euforice şi entuziaste sunt foarte apropiate de sentimentul religios, care naşte din prea plin de viaţă, din expansiune vitală. Numai că la Guy au religia e o urmare a abundenţei vitale, pe când James face din ea un remediu contra depresiunii şi a insuficientei.

— 3 o concluzie asemănătoare ajunge şi H* Bergson. Religia e pentru el o apărare instinctivă contra ravagiilor nihiliste la care ajunge inteligenta prin funcţiunea ei critică şi deci depresivă. Inteligenţa ajunge la

concluzia inevitabilităţii morţii. Atunci viaţa are nevoie de o susţinere în faţa acestei concluzii desperate. Instinctul creează un sistem defensiv, inventând prin religie o serie de mituri şi de credinţe care asigură nemurirea şi care neutralizează opera d. olvantă a raţiunii.[80]

Viziunea energetică a religiei, oferită de James şi Bergson, intră, fără îndoială, mai adânc în natura fenomenului religios. Numai că această terapeutică nu trebuie înţeleasă ca o react în ne naturală, biologică. Religia e o construcţie complexă, care elimină şi protestează contra procesului natural* de incoherenţă şi anarhie. Natura e un haos. În această dezordine, cum vom vedea mai departe* raţiunea încearcă să pună o ordine

80 H Berţsnn. /ci deux source*dc morale ei dc p. 127 şi 1*7,

oarecare, construind conceptele, logica, ştiinţa şi filosofia. Dar acestea nu cuprind în sfera lor o scrie întreagă de fenomene, pe de altă parte, nu reuşesc să ne creeze stări sufleteşti de absolută securitate morală. Această deficienţă e umplută de religie, care devine un adjuvant al raţiunci, nu un adversar al ei. Ea se opune instinctului, ca şi ştiinţa, făcând aceeaşi operă.

Alături de aceste tentative de explicaţii cu ajutorul analizei conştiinţei, scrutată introspectiv, se adaugă alte teorii, care caută să definească fenomenul religios prin felul cum se prezintă el obiectivat în instituţii şi conduite, aşa cum l-au observat antropologii şi etnografii la popoarele primitive, ori ştiinţa religiilor din comparaţia materialului teologic ori mitic al marilor religii universale.

Una din ceic mai curente identifică esenţa religiei cu înfruntarea fenomenului supranatural. Majoritatea religiilor, aşa cum le prezintă o anumită documentaţie etnografică consacră culte, ceremonii, sacrificii, al căror tâlc e năzuinţa de a înţelege ori domestici lumea de dincolo de simţuri şi realitatea empirică. Incognoscibilul lui H. Spencer, domeniu inaccesibil înţelegerii omeneşti, comprehensiunii logice şi explicaţiei ştiinţifice, reluat de E> Bout roux ori de F. Brünettere drept regiunea de dincolo de ştiinţă, în care aceasta nu mai poate exerdia cu explicaţiile ei nicio influenţă, oferă materia cea mai abundentă pentru astfel de speculaţiuni. Religia ar fi o taină, un mister, care nu se poate desluşi Ea e o eternă enigmă pusă minţii omeneşti în limitele ci

neputincioase, întrebări anxioase sau curioase asupra împărăţiei de dincolo de simţuri şi de inteligenţă, unde metodele ştiinţelor nu pot da niciun ajutor, se grupează în tâlcul vechilor mitologii, al ceremoniilor ori dogmelor neînţelese.

Această nelinişte întrebătoare asupra necunoscutului, această bănuială asupra prezenţei unei realităţi misterioase, cu care nu putem intra direct în contact prin resursele obişnuite ale minţii noastre, formează în adevăr un aspect al unora dintre religii. Ideea de mister, de taină neînţeleasă, e caracteristică mai ales creştinismului. Majoritatea celorlalte religii n-o cunosc. În special religiile primitive n-o au în vedere, în adevăr, mentalitatea primitivului e. după cum a arătat Lévy Brühl, pre logică. Principiul contradicţiei, al

ubicuităţii, al simultaneităţii prezenţelor succesive nul supără deloc. Ele îi apar ca foarte simple. Inspirai de obiceiuri magice, lui nu i se pare deloc straniu ca cineva să poată schimba cursul sezoanelort să ordone intemperiilor, să întoarcă ordinea evenimentelor. Şi astăzi, în plină religie creştină evoluată, se consideră normal în anumite păturI sociale ca forţa divină să aducă ploaie, să dea rod îmbelşugat pământului, prin puteri care n-au nimic a face cu procedeele raţiunii ori ale ştiinţei.

Ideea de supranatural e o formă complexă şi evoluată a minţii noastre, care presupune, în orice caz, contrariul ei, adică ideea unei ordine naturale ca fiindu-i anterioară. Numai acela care e deprins cu tălmăcirea ştiinţifică* mecanică şi deterministă a fenomenelor va găsi

surprinzătoare o serie de întâmplări ce nu pot fi explicate de principiile logice. Dar aceasta nu poate fi atitudinea primitivului, care consideră conduita magică ca fiind absolut firească. Nu trebuie confundată explicaţia metafizică a religiei, aceea care poate încolţi în capul unui om cultivat, cu atitudinea omului simplu* asupra căruia principiul cauzalităţii ori al contradicţiei n-are nicio influenţă şi care nu e deprins să interpreteze fenomenele naturii în mod ştiinţific. Pentru acesta nu există mister, nici supranatural. El nu poate împărţi universul şi legile lui într-un dualism de regiuni, de explicaţii, unele comandate de raţiune, celelalte de revelaţie. Pentru omul simplu* care crede, totul, şi naturalul şi supranaturalul, şi evidenţa, ca şi enigma, sunt aspecte supuse aceleiaşi voinţe divine.

Taina luată ca bază a religiei nu poate fi o premisă. Ea e o construcţie a oamenilor de gândire* făcând parte din civilizaţii înaintate şi care şi-au pus problema ştiinţei şi a raporturilor ei cu credinţa.

Dar dacă omul necultivai nu-şi poate pune problema a ceea ce există dincolo de înţelegerea lui prin însăşi concepţia sa magică, el concepe universul ca fiind mişcat, condus, de o serie de realităţi sufleteşti, de fiinţe însufleţite, de puteri însufleţite care. În dosul lucrurilor şi al fenomenelor, conduc din umbră, cursul întâmplărilor. E faimoasa explicaţie *animistă* a Iurnei, care formează, după alţi gânditori, punctul de plecare şi, în ultimă analiză, esenţa oricărei comportări religioase. Fie că e vorba numai de un „suflet” al lucrurilor, fie că e vorba de

spirite, de demoni, de zei, de divinitate, natura apare omului ca inspirată de capriciile, de furiile ori ce bunăvoinţele acestor forţe spirituale. Şcoala antropologică engleză, Tylor, Spencer ori Morgan au emis şi popularizat această concepţie a religiei. Se cunoaşte argumentarea lor. Aspectul animistic al universului e sugerat de ideea de dublu. Viaţa oricărui om se prezintă sub această înfăţişare. Mai întâi, stării treze îi corespunde o alta de somn. În timpul visului el e transportat într-o auă sferă decât viaţa sa normală. I se pare că face o călătorie în ţări îndepărtate, în timp ce fiinţa sa trupească rămâne acolo unde a lăsat-o când a adormit în vis se pot întâmpla lucrurile cele mai imposibile: conversaţii şi acţiuni comune cu morţiit cu oameni care locuiesc

în ţinuturi îndepărtate, cu fiinţe dispărute demult. El poate realiza în vis dorinţe pe care în starea trează nu le poate satisface niciodată: apropierea unor lucruri pe care le pofteşte, moartea unor duşmani care-l prigonesc, dragostea unor fiinţe care nu-l iubesc. Alături de vis, alte stări analoage: sincopa, extazul, catalepsia. Când priveşte pânza unei ape, el se vede reflectat în ea puţin altfel decât este în realitate şi totuşi acelaşi. Toate acestea îi pol sugera bănuiala după care corpul său nu e decât învelişul exterior şi aparent al unei alte realităţi care e sufletul şi care se poate desprinde de sălaşul său şi întreprinde o serie de acţiuni independente de ceea ce face trupul. Ajunge astfel la constatarea dualã a unor substanţe paralele, care câteodată se întâlnesc, coincid, dar care de cele mai

multe ori se despart şi lucrează fiecare autonom. După cum în fiecare noapte sufletul poate părăsi corpul, tot aşa după moarte, el poate continua viaţa sa, chiar când corpul s-a descompus, înarmat cu această viziune a lumii, el poate presupune un suflet în dosul nu numai al fiecărei fiinţe, dar chiar al obiectelor neînsufleţite în aparenţă.

Cum tendinţa către personificare e caracteristică mentalităţii oricărui om primitiv, aceste substanţe sufleteşti devin spirite, genii sau demoni. Ele se încarnează în oameni, în animale ori în lucruri. Sufletul oamenilor morţi trăieşte mai departe. El devine obiceiul unui cult: cultul strămoşilor, al larilor sau al manilor. Lucrurile, care adesea rezistă voinţei noastre sunt animale de aceste suflete: câteodată prietenoase,

alteori duşmănoase. Concepţia animistă devine naturistă şi fetişistă. Tot ce ne înconjoară astfel, universul întreg se însufleţeşte şi se personifică. Spiritele, demonii, sufletele strămoşilor ne ajută ori ne combat, ne sunt bine sau răuvoitoare. Pentru a trata cu ele, a le îmbuna sau a le speria, se inventează o scrie întreagă de rituri care formează ţesătura diferitelor forme religioase primitive, care apoi, în diferite stadii de evoluţie, se transformă în mari religii universaliste, prin concentrarea într-o singură divinitate a mulţimilor de suflete: strămoşi, demoni, spirite, zei.

Explicaţia animistă, aşa de mult gustată acum câteva decenii, pe vremea când teoriile lui Tylor erau crezute pe cuvânt fără o prea îngrijită verificare a faptelor, întâmpină azi, după atâtea cercetări

etnografice minuţioase şi îngrijit făcute, o serie de mari dificultăţi

După aceste observaţii, concepţia *dublă*, dualistă, a doua substanţe coexistente, suflet şi corp, a cărei realitate se prinde mai ales în vis, ou e conformă cu mentalitatea primitivului.

Pentru acesta, sufletul, deşi câteodată independent de corp, se confundă totuşi cu el. O scrie întreagă de organe ale corpului pol şi sediul sufletului şi manifestarea lui materială şi exterioară. Dacă trupul e rănit, şi sufletul e la fel. În locul corespunzător. Sufletul îmbătrâneşte odată cu corpul. Nu se acordă ceremonii funerare, rituri placulare oamenilor prea bătrâni: se crede că sufletul lor, devenit şi el senil nu mai merită această onoare. Când omul moare de o boală grea, se consideră că sufletul care

supravieţuieşte e şi el atins, împuţinat, degenerat.[8182]

Concepţia dualistă a sufletului şi corpului e o doctrină filosofi căreligioasă, relativ tardivă, contemporană cu începutul unor speculaţii metafizice. E greu de admis, de altfel, că esenţa unei religii, care formează toată mentalitatea unor anumite societăţi, că rolul imens al acesteia se poate explica prin fenomene de vis. E greu de acceptat că religiile se pot întemeia numai pe fenomene hal nein al urii, lipsite de motive mai adânci, mai obiective. „Fiinţele sfinte n-ar fi deci, din acest punct de vedere, decât concepţii fanteziste pe care omul le-ar fi plăsmuit într-un fel de delir care-l apucă regulat, în fiecare zi, fără a

811 Spencer end Gillen, 771e mfiwe Trihet of Central Australii p. 506, dial de E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 86.
82 E. Durkheim, Le* formes élémentaires la ue, p, tl7.

putea discerne la ce scopuri utile servesc, nici la ceea ce corespund în realitate... Astfel, nu numai că forma sub care puterile religioase sunt închipuite nu le exprimă exact... dar în dosul acestor imagini şi figuri n-ar fi nimic altceva decât coşmarurile unor spirite inculte.

O religie e, desigur, ceva mai mult decât atât Spin lele, demonii şi zeii simbolizează realităţi mai adânci ale spiritului nostru. Ele sunt forme rudimentare ale ideii de divinitate. Aceasta nu înseamnă însă, aşa cum vor unii, că fenomenul religios s-ar defini prin legătura care se stabileşte între om şi o divinitate, oricare ar fi acea legătură care uneşte cu un spirit misterios, care domină peste întreaga fire şi în care el nea să se simtă unit*

Această prezentare a religiei nu poate

nici ca şi satisfăcătoare. Mai întâi fiindcă nu orice religie presupune respectul unei divinităţi. Iată, de pildă, budismul. Acolo ideea de Dumnezeu e complet absentă. Budismul, după expresia lui Bumouf, „se situează în opoziţie cu brahmanismul, ca o morală fără Dumnezeu şi un ateism fără natură”.

Doctrina budistă se fundează pe cele patru „nobile” adevăruri. Unul afirmă existenţa durerii ca o consecinţă a scurgerii continue a lucrurilor, al doilea înfăţişează dorinţa drept cauză a durerii; al treilea recomandă suprimarea dorinţei drept cea mai bună cale pentru îndepărtarea durerii; al patrulea indică cele trei etape prin care se poate ajunge la nimicirea dorinţei: cinstea, meditaţia, înţelepciunea. La sfârşitul acestor inilieri, se ajunge la

mântuire prin Nirvana. În toate acestea nu e nicăieri vorba de divinitate. Nu e vorba de originea lumii, de marile cosmogonii, de consideraţii de teodiccc. Lumea e luată aşa cum este, ca un fapt din care se trag o serie de consecinţe etice. Această religie morală are totuşi temple, un cult şi o serie de preoţi. E vorba de o comemorare a unui mare spini moral căruia i se adresează o ofrandă de flori şi se[83]

adoră unele imagini consacrate. E simplul cult al amintirii. Acelaşi lucru se aplică şi unei alte mari religii a Indiei, jalnismului Aceeaşi lipsă a divinităţii e caracteristică în fond şi brahmanismului, din care aceste două religii decurg. Diferitele zeităţi care dominau concepţia religioasă brahmanică s-au unit cu timpul

831 EL Dürkheim np rit

într-un fel de principiu impersonal şi abstract. O entitate nepersonificată, care n-are niciunul din atributele Divinităţii, După cum observă E. Durkheim, chiar în sânul religiilor monoteiste, se găsesc o mulţime de prescripţii, de interdicţii, în care Jehova nu joacă absolut niciun rol. Astfel, Biblia cerc femeii să trăiască izolată câteva zile în fiecare lună, sau în timpul naşterii; ea opreşte să se înhame împreună calul cu măgarul sau să se amestece carnea de porc etc, etc. Aceste interdicţii; care au ca bază o raţiune de higicnă ori de altă utilitate, se găsesc în fel de fel de religii. Ele n-au bază în rugăciunr sacrificii, rituri adresate indulgenţei ori bunăvoinţei a vreunei divinităţi oarecare. Alteori practica sacrificiului operează direct, automat, prin ea însăşi, fără ajutorul fiinţei divine. Aşa, de

pildă, în religia vedică, un anumit sacrificiu putea cu de la sine putere să spargă uşile peşterii unde erau închise aurorele şi să libereze astfel lumina zilei. De asemeni, în aceeaşi religie, unele imnuri ar avea puterea proprie ca chiar contra voinţei zeilor, să provoace ploile. În religia mozaică, la sărbătorile Tabernacutelor, evreii mişcau în aer crengi de sălcii, într-un anumit rit, ca să aducă ploaia. Ritul opera prin el însuşi, fără asistenţa divinităţii. 1» Există astfel, spune Durkheim, rituri fără dumnezeu şi chiar rituri din care se nasc dumnezei. Toate virtuţile religioase nu emană numaidecât de la personalităţi divine.

şi există relaţii de cult care au all obiect decât să unească omul cu divinitatea. Religia depăşeşte de ca de Dumnezeu sau de spirite şi în consecinţă, nu se poate defini

exclusiv în funcţie de acestea”.

E. Durkheim şi şcoala sociologică franceză propun o definiţie mai largă, care se poate aplica şi religiilor celor mai primitive, care înglobează într-însa heteroge nit alea multipla a tuturor credinţelor. Unele pleacă de la ideea de divinitate, altele de la aceea de spirit, altele au la bază cultul strămoşilor, altele se închină unor puteri, unei energii nedeterminate, nediferenţiate în esenţa ci, cum e de pildă noţiunea de „mana” la unele triburi primitivet altele la un animal sau un obiect, cum e totemismul. Toate religiile însă operează o clasificare între două lumi. Între două realităţi. Toate fac distincţie între sacru.

Divinităţi, totemuri, puteri, zei, spirite, obiecte sau animale, toate sunt lucruri sacre. Ele sunt izolate, localizate în regiuni

deosebite în univers şi aşezate într-o anumită ierarhic. Ele cer un anumit respect şi o serie de rituri care să le servească. Pentru a le apropia, pentru a intra în contact cu ele, e necesară o anumită iniţiere. Gradele mistice, treptele iniţierii presupun din partea celui care vrea să intre în contact cu lucrurile sacre o transformare radicală, „lotius substanţiae”, nu o simplă preparat june. Înţelegerea şi comunicarea lucrurilor sacre presupun o schimbare de calitate, o transfigurare radicală, o reîncarnare, o renaştere sub altă formă, Intre sacru şi profan nu există contact continuu. Ascetismul, călugăria, iniţierea sunt practici uzitate de absolut toate religiile. Caracteristică religiei e această diviziune bipartită a lumci, care conţine într-însa toate fenomenele şi obiectele,

repartizate în două categorii care se exclud una pe alta. Lucrurile sacre suni „tabu”, ele sunt protejate de interdicţii stricte. Credinţele religioase sunt reprezentări ale acestor obiecte ori fiinţe sacre şi ale raporturilor pe care ele le susţin cu lumea profană. Ele întreţin o scrie de culte care gravitează în jurul lucrurilor sacre. Dar spre deosebire de alte practici, oarecum individuale, cum e de pildă magia, orice religie presupune un anumit grup de credincioşi. Nu există biserică magică. Acesta e caracterul esenţial care deosebeşte magia de religie. Nu există însă religie fără o biserică. Magicianul operează izolat. El fuge de ceilalţi colegi, nu invită credincioşi la iniţiere, nu se adresează unui colectiv.1

O religie, după E. Durkheim, e astfel: „Un sistem solidar de credinţe şi practici

relative la lucruri sacre – adică separate, interzise –, credinţe şi practici care unesc într-o aceeaşi unitate morală, numită biserică, pe toţi acei care aderă”.

Definiţia marelui sociolog francei se sprijină, aşadar, pe două clemente; a) o clasificare între sacru şi profan; b) Un suport social: biserica.

Deosebirea între sacru şi profan are avantajul de a cuprinde într-însa clasificarea tuturor obiectelor de adoraţie, izolate prin interdicte. Faţă de definiţiile care plecau fie de la ideea de divinitate, fie de la aceea de spirit, de putere anonimă, de animal sfânt, şi care cuprindea fiecare numai [un] anumit tip de religie, aceea propusă de E. Durkheim pe ideea despărţirii între sacru şi profan e cu mult mai largă, putând îngloba în ea toate fenomenele religioase

cunoscute. Rămâne mai departe însă nelămurirea relativă la noţiunea de sacru. Ce caracterizează un lucru sacru?

Hubert ci Maun. *Mélanges d'histoire des religions*. Pans, 1909, Studiul asupri magici.

Care sunt criteriile după care e recunoscui? Ce face ca unele grupuri să acorde acest caracter unei entităţi şi altele alteia? Durkheim pleacă de la ideea de sacru ca de la constatarea unui fapi pe care-l consideră dai şi de la care porneşte. Nu ne dă însă o definiţie a noţiunii de sacru. Or tocmai aceasta ar fi esenţa faptului religios, E perfect adevărat că toate religiile operează o diviziune bipartită între sfânt şi profan, dar după ce indicii recunosc ele ceea ce e sfânt de ceea ce nu e, adică de ceea ce rămâne în sfera profanului?[84]

84 O încercare de definiţie ■ ceea ce c sacru ne dă R_ Otto, Pas HeiUfû, şi M. Schelei, In Vom F.mgen Menschen, vol. I, Göttliche,p, tfil.

Primul element al definiţiei sociologice a religiei se opreşte tocmai acolo unde ar fi mai interesant să ne dea vreo indicaţie. Prin al doilea clement, prin acela al prezenţei grupului de credincioşi, al bisericii, care caracterizează religia spre deosebire de magie ori de altă formă învecinată, nu se pătrunde mai adânc în esenţa fenomenului religios. Un grup de credincioşi reprezintă agenţii care transmit ori manifestează credinţele, O biserică e cadrul exterior şi social al unui grup de credinţe. Punctul de vedere sociologic poate reţine această instituţionalizare colectivă – a credinţelor. Esenţa unui fenomen nu poate fi definită însă prin suportul ci social. Nu putem fi lămuriţi asupra naturii sportului, de pildă, din faptul că el e exercitat de o echipă. Orice societate e o reuniune de indivizi

legaţi de un scop comun: o biserică, ca şi un partid politic ori o armată. Dar politica ori milităria nu sunt definite prin colectivele care le reprezintă. Afară de aceasta, fenomenul religios nu e totdeauna legat de o biserică. În formele superioare ale vieţii religioase, credinţa, ca şi comunicarea cu persoana divină, e adesea o chestie de conştiinţă personală, o problemă intimă de experienţă proprie a sufletului nostru. Credinciosul evoluat poate face parte formal dintr-o biserică. El se va ruga individual, va trăi fenomenul religios în felul său sufletesc. De la protestantism. În special de la Luther încoace, religia a devenit o afacere de conştiinţă pur personală, o problemă interioară particulară, care se rezolvă în afară sau paralel cu prescripţiile, dogmele ori riturile

unor biserici.

Astfel, toate definiţiile ocolesc înfruntarea directă a problemei. Natura fenomenului religios ni se pare oarecum dibuită, fără a se insista asupra caracterului ei specific.

II

Văzut în intimitatea conştiinţei, sub formă de stări religioase psihice, de extaz, de rugăciune sau de remuşcare, sau proiectat în afară de cult sau rit, fenomenul religios e acelaşi în esenţa lui. A-l descoperi prin scrutările şi analizele introspecţiunii sau prin observaţiile „behaviorismului”. În conduitele sale exterioare., deosebirea nu e decât de metodă,[85]

Şi psihologia şi sociologia ne pot ajuta la completarea documentării. Vom culege

85 Vai si M Sehr 1er. Vom Ewigen im Menschen, vol I, p. 275.

faptele şi informaţiile din amândouă sursele. Pentru a putea ajunge la o caracterizare generală a faptului religios, vom pleca de la aspectul negativ al acestuia. Vom căuta să desprindem mai întâi pe cale indirectă aceea ce religia respinge, aceea ce desconsideră ca arcligios în mod curent. În adevăr, religia ne apare într-o anumită perspectivă a ci ca un sistem de *interdicţii*, ca o serie de opriri, de înştiinţări şi chiar de ameninţări. Însoţite adeseori de înfiorătoare sancţiuni, de a nu face sau de a face anumite acţiuni. Toate religiile conţin porunci de evitare a anumitor fapte şi toate, sub o formă sau alta, indică teribile constanţi la care se expune acei care calcă aceste oprelişti. Decalogul conţine 10 porunci. Unele sunt de abţinere altele de efectuare a unor fapte.

Budismul formulează şi el patru reguli de înţelepciune, care sunt, în fond, patru ordine de evitare a unei serii întregi de abateri periculoase. Biblia interzice o serie enormă de fapte care ni se par ori absurde, ori având la baza lor o justificare. Acestea sunt resturi magice în toate religiile, magia fiind forma primitivă de religie, care se ocupă cu prezervarea de anumite greşeli contra bgicnei, care pot fi dezagreabile ori fatale. Interdicţiile religioase nu sunt urmate numai de sancţiuni materiale şi automate. Afară de acestea, sancţiunile ce urmează interdicţiilor religioase sunt de caracter moral şi social. Victima e considerată impură şi evitată ori anihilată. Religiile primitive cunosc mai mult ca cele evoluate aceste online de abţinere, cunoscute sub numele polinezian

generalizai de „Tâlhoo1. Ele au la bază, cum a stabilit E, Durkheim, o separaţie între două domenii, acela sacru de acela profan. Aceste două ţinuturi nu se pot confunda, nici măcar atinge. Două lumi impermeabile fără anumite condiţii de preparaţie, de iniţiere, de luare de contact mistică.

Încălcarea sau amestecul lor poate aduce grave neajunsuri pentru întreaga viaţă a grupului. Aceste două regiuni ale existentei nu pot participa unele! a altele. Sfera religioasă a sfinţeniei nu poate fi pângărită de atingerile triviale ale vieţii profane. Materialul din care sunt construite obiectele de cult, gradul de rudenie totemică a servanţilor lor, alimentaţia un relaţiile sexuale ale fiinţelor în legătură simbolică cu ceea ce constituie divinul trebuie să aibă anumite întrebuinţări şi

numai în anumite condiţii. Astfel, interdicţiile de *contact* yin în primul rând. Profanul nu poate manipula ori apropia măcar lucruri sfinte, cum sunt de pildă aşa-numitele… churinga” sau bull-rocrcrs”. nu poate atinge cadavrul anumitor morţi, nu poate absorbi niciun aliment care ar avea vreo legătură simbolică cu totemul clanului. Nici privirea lucrurilor sacre nu e îngăduită. Femeia nu poate vedea instrumentul cultului. Nu se pot pronunţa formule ori vorbe sacramentale.1 Viaţa primitivului e despărţită în două categorii bine delimitate: de o parte, vânatul, pescuitul, culesul fructelor, adică viaţa economică obişnuită T altă parte, viaţa sfântă a cultului. Toate ocupaţiile temporale sunt paralizate în timpul marilor ceremonii. Acest lucru e caracteristic majoniăţii religiilor de

asemeni, domeniul sacru cu cel profan nu pot fi contigue. Ele trebuie separate în spaţiu; de aici nevoia de a crea temple, biserici, sanctuare, locuri de cult, închise şi izolate. Ele nu pot coindde nici măcar în aceleaşi perioade de timp. În aceleaşi ore, zile sau chiar anotimpuri. De aci sărbătorile şi împărţirea în zile faste şi nefaste.

La toate acestea trebuie să mai adăugăm practicile şi riturile ascetice, prezente în toate formele religioase. Ele au drept scop ca prin suportarea suferinţei să deprindă omul la iniţierea căilor sferelor sfinte. Prin durere el se purifică de clementele profane, adică de viaţa materială, obişnuită, care e viaţa păcatelor, spre a fi apt să înţeleagă şi să participe la viaţa divină. Renunţarea, abnegaţia, suferinţa îl prepară pentru ascensiunea la ace & le înalte regiuni, prin

înnobilare şi purificare*

1 E. Durkheim op, de., p, 428 – 440.

Aşadar, în orice fenomen religios» o serie de comandamente izolează regimul sfânt de cd laic, făcând din ccă dintâi un grup de valori care nu pot fi ajunse decât prin anumite preparaţii.

Care e natura acestor două straiuri izolate? Cu alte cuvinte, care e semnificaţia sacrului care trebuie despărţit ţi întreţinut cu o mare grijă şi care e aceea a profanului, care trebuie îndepărtat ca să nu atingă într-un contact impur perfecţiunea celui dintâi? Ce combat şi ce conservă toate religiile?

Din uriaşul material comparat [pe] care ni-l oferă ştiinţa religiilor se poate vedea acum, cu o deosebită consecvenţa, că religiile prigonesc ceea ce e pământesc, trecător, ceea ce e legal de caducitate şi

recomandă ceea ce e în afară de determinările timpului sau ale individua ţie i. Pe scurt, religia prigoneşte peste tot relativismul. Pentru ce?

Spectacolul lumii empirice, ca şi a legăturilor raţionale pe care le stabilesc seriile de fenomene între ele, se prezintă şi în instinctul omului primitiv, şi în conştiinţa reflexivă a omului cultivat, înarmai cu previzibililatca cauzală, ca lipsii de unitate» de coerenţă şi de stabilitate desăvârşită. Oferind oarecare uniformităţi, unele posibilităţi de previzibili tale, fenomenele naturii sunt pecetluite de semnul individualizării şi de acela al demeriiăţii. Raţiunea poate descoperi gratuit – prin construcţii matematice ori logice pe care le aplică apoi lucrurilor spre interpretare – identitate sau dependenţă. O anumită

rebeliune, o recalcitranţă a faptelor dovedeşte totuşi că ele suni inasimilabile la identitate şi cu atât mai puţin la stabilitate. Surpriza» variaţia discontinuă apare peste tot. În» afară de acestea, trebuie avută în vedere perimarea tuturor lucrurilor din lumea aceasta. Nu se poate menţine ca fermă şi neschimbată nicio ipoteză.

Viaţa omului trece. Trec şi sănătatea, şi averea, şi gloria. Relaţiile cu ceilalţi oameni sunt schimbătoare şi nesigure. Caracterul semenilor e enigmatic şi neaşteptat. Dreptatea se schimbă în nedreptate, bunătatea în răutate, prosperitatea în mizerie. Sforţări penibile şi lungi nu duc de cete mai multe ori la niciun succes. Dorinţele şi speranţele rămân vane. Dezamăgiri de oameni şi de situaţii. Un sentiment de insecuritate şi de grijă

permanentă întovărăşeşte credincios viaţa omului. În plus, o frică de necunoscut, de demonii cei răi, de perfidia împrejurărilor, de ceca ce aduce dezastruos clipa şi viitorul. Toate acestea întreţin o atitudine de desperare faţă de lot ce e pe lumea aceasta, lumea profană şi pl, chioare. E firesc ca aspiraţiile oamenilor să năzuiască către o altă lume, care să conserve şi să asigure. Omul depozitează atunci toate tendinţele sale către siguranţă într-o lume sau o fiinţă eternă, perfectă şi imuabilă, ce nu cunoaşte mizeria relativului, H> HMfding arată, cu dreptate, că religia n-are alt scop decât conservarea valorilor. Plăsmuirea unui sistem de credinţe şi de mituri în care securitatea deplină să domnească, O astfel de lume însă nu poate fi una în care să domnească ineditul

permanent, noutatea surprinzătoare, variaţia infinită, individualizarea excesivă a lucrurilor şi oamenilor. Bergson crede că religia e o continuare a instinctului vital prin care acesta se asigură contra imprevizibilităţei. Dar viaţa, după cum a arătat el, e o evoluţie creatoare, adică curgere succesivă de noutate neintâlnilă. Cum poate protesta, cum se poate asigura viaţa atunci contra ei însăşi, adică tocmai contra atributelor ci esenţiale? E aici o contradicţie în opera celebrului filosof Adevărul e că religia nu merge pe acelaşi plan cu viaţa. Viaţa creează mereu inedit, se varsă în forme individual ireductibile una la altar Viaţa e durată: scurgere şi isprâvirc. Iar religia vrea exact contrariul: adică conservare, tendinţă către identitate, suspendare a evoluţiei creatoare. Religia nu

înăbuşă viaţa* din contra. După cum vom vedea îndată, o ajută când se deprimă.

Opreşte, refulează excesele anarhiei ci luxuriante, oferind un echilibru dezmăţului vital, plăsmui lor de forme variate la infinit şi de situaţii de neprevăzut. Religia urmăreşte astfel o eliminare a relativului din existenţă. Orice individualizare, orice noutate, orice trecere sau epuizare, orice răsturnare sau ridicare o sperie şi o ameninţă, în orice religie, de! a primitivii Australiei Centrale şi până la misticismul catolic rafinat, descoperim o *năzuinţă către nedeterminare*. Orice e determinare e moarte, a spus cu drept cuvânt Hegel. Orice capătă formă şi contur îşi semnează prin aceasta verdictul de moarte. Numai *absolutul inform, general infinit poate fi singura ipoteză ontologică în care nici*o

epuizare, nicio moarte şi nicio surpriză să nu ne ameninţe. De aceea religia şi-a luat misiunea de a urmări o neutralizare faţă de orice ieşire din indeterminare. Nu e locul aci de a face un studiu mai amănunţii al acestei probleme, priviră din acest punct de vedere. Toată mitologia indiană e o operă de contopire într-o substanţă unică şi eternă. Ipostazele firii, printr-o serie de peripeţii de uriaşă epopee religioasă, tind să fuzioneze într-un singur principiu, fără calitate şi fără formă. Ceea ce urmăreşte budismul e tocmai desfiinţarea individuaţiei, deci a determinării, care naşte veleitatea şi dormta, iar acestea suferinţa. Marca familie a religiilor totemice au la bază existenţa unei puteri nediferenţiate, „mana”: substanţă insesizabilă, care curge şi se încarnează în oameni şi lucruri. Mai târziu,

un început de individualizare se obţine prin fiinţa diferitelor divinităţi. Dar acestea sunt concepute lot ca o substanţă unică şi absolută* fără limitare şi fără moarte. Dumnezeul creştin e unul în fond, el însă ia aspectul trinităţei, după cum substanţa infinită se realizează în diferite atribute. La bază e acelaşi principiu de putere, de existenţă nediferenţiată ca şi la „mana" triburilor înapoiate. Fiindcă în fond aceeaşi nevoie* aceeaşi tendinţă o incită şi o cere.

Toţi gânditorii care au cugetat la esenţa fenomenului religios au găsit ca esenţă a religier sub diferite formule* această putere neprecizată. Fie că e vorba de „dinamismul primitiv" al lui Leuba sau de „energetica primitivă" a lui Marretl* e vorba tot de acea substanţă nedeterminată şi activă. Sub ideea de suflet, sub ideea de natură* sub

ideea de totem* plecând de la sistemele care fac să graviteze religia în jurul uneia din aceste noţiuni esenţiale, suntem de acord azi de a întrevedea ideea de putere, de forţă impersonală, un dumnezeu amorf, fără nume, fără istoric* imanent lumii, împrăştiat într-o mulţime nenumărată de lucrurr virtualitate capabilă* de altfel, de a se fixa în forme concrete.*

Motivele pentru care religiile au recurs la această ipoteză a unei substanţe nedeterminate suni multiple: dificultatea de a acorda vreo caracteristică unei entităţi impalpabile, prestigiul misterului neputinţa de compromitere sau de insucces. Dar mai ales* oroare de relativ, adică de nesiguranţă, în consecinţă, nevoia de absolut, care singur poate ajuta şi consola infinitele insuficienţe ale existenţei.

O existenţă nedeterminată se defineşte prin cel puţin patru caractere:

a) *Transcendenţă*. O astfel de existenţă nu poate fi eu sau altul, căci a tund ar avea o caracteristică. Ea trebuie să[86]

depăşească individul, să existe dincolo de el, de raţiunea şi simţurile sale. Numai aşa îşi păstrează misterul şi prestigiul. Hegel a arătat acest aspect: „Religia ne ridică deasupra lucrurilor temporale, că e regiunea unde conştiinţa vede toate enigmele rezolvate, toate contradicţiile conciliate, toate durerile potolite, într-un cuvânt, regiunea eternului adevăr, a repausului şi a fericirii veşnice”. Orice experienţă mistică caută o fuziune cu această regiune transcendentă. Trebuinţa urgentă a misticului este de a sări dincolo

86 H. Delacroix, Li religion et l* foi p_ 414,

de el şi a se confunda în ceea ce-l învăluie şi-l întrece, o aspiraţie către absolut, o „imaginaţie ontologică” a acestui absolut, după expresia lui William James.

b) *Atemporalitate*. Fenomenul religios nu poate accepta categoria timpului Toate religiile pomenesc de eternitate. Prin aceasta ele nu înţeleg o succesiune infinită de momente separate, ci o simultaneitate, „eternul prezent”, care nu cunoaşte schimbarea şi alterarea, c) *Identitatea*. Nedeterminarea presupune o identitate ideală a tuturor aspectelor. Orice diferenţă introduce individuaţia părţilor. Realitatea divină e una şi aceeaşi. Formele concrete [pe] care le îmbracă sunt doar atribute ale unui substrat unic. Trinitatea presupune unul şi acelaşi Dumnezeu, Fazele metempsihozei aparţin aceluiaşi principiu.

d) *Inefabilitate*. Ceea ce nu e caracteristic, ceea ce nu prezintă diferenţe şi e identic cu restul nu se poate exprima. Infinitul ca şi absolutul nu se pot spune. Posibilităţile limbajului sunt paralizate. Singura comunicare cu divinitatea e o iluminare tăcută, o intuiţie extatică, deasupra cuvintelor sau a imaginilor.

Se pune acum întrebarea cum e posibilă comunicarea cu o asemenea existenţă? în primul rând, pentru cei cu o vocalic specială* prin experienţa mistică, de care ne vom ocupa mai departe, în al doilea rând, printr-un act intelectual, care să rămână indiferent la toate dezminţirile, la toate contradicţiile pe care raţiunea ori constatarea empirică i le poate pune în calc. Acest act de credinţă e un act de credit total* de încredere nestingherită* o

acceptare gratuită şi globală* fără rezerve posibile* faţă de datele experienţei ori de concluziile raţiunii. Cum lumea empirică poate tulbura prin mesagiile ei trimise judecăţii noastre credinţa, orice spărtură în unitatea infailibilă a acesteia o poate ruina* Credinţa e un refuz de analize şi de discuţii, un daltonism intelectual. E vorba de o acceptare totală. Margaret Füller, iluminata americană* avea o frază favorită: „Accept universul”. Raportată această frază lui Carlyle* el a exclamat: „Frumoasă complezenţă!” Credinţa e, în adevăr, un act de complezenţă [faţă] de o realitate simţită* dar invizibilă* Astfel de realităţi pot crea în noi stări de credinţă. Credem în conţinutul unor concepte abstracte ca: libertate, nemurire* esenţă, fire* existenţă. Fără să aibă un conţinut sensibil* fiind din punct de

vedere al cunoaşterii goale de sens, ele au, după cum a arăt al Kant, o semnificaţie determinantă din punct de vedere practic, în faţa ficţiunilor ne purtăm, după expresia lui H. Vaihinger, ca *şi cum* libertatea ori nemurirea ar exista în adevăr.

Astfel, instrumentul de nedespărţit al contactului cu indeterminarea situată la baza religiilor e credinţa. De aceea toate practicile religioase vor cere absolutul ca scop, credinţa ca mijloc. Ele vor combate cu ultima energie starea de îndoială, poartă prin care relativul intră şi dizolvă integralitatea încrederii. Fie că e fundată pe autoritate, pe raţiune prin dogmă, pe experienţa mistică* pe participarea afectivă, credinţa e singurul mijloc pentru a susţine legătura cu absolutul.

Raţiunea mentalităţii religioase Mă într-

un proces de apărare, de asigurare prin eliminarea tulburării relativiste. O lume sacră, care să conserve valorile şi să înlăture dezamăgirile, nu e posibilă decât în nedeterminare. Astfel, religia are un caracter stenic. Un antidot la variaţie şi relativitate. Ea menţine tonusul vital deprimat de surpriză şi dezordine şi pe care morala, arta, filosofia, prin soluţiile lor relative, nu le pot înlătura. Efectul credinţelor religioase în tămăduirea nevrozelor e cunoscut. Vestitele „Mind cure" ale americanelor, tratamentul prin sugestie al sectei „Christian Science" a format una din medicaţiile psihologice, 1! n rezumat: *Religia e o terapeutică psihici, o acţiune de caracter stenic, contra depresiunii cauzate de dezordinea relativistă, acţiune susţinută prin dogme,*

practici, instituţii ori prin comunicări mistice directe. Un sentiment de bucurie şi linişte urmează. Credinciosul e radios şi fericit. El se simte întărit şi sprijinit. Toţi misticii, de lû Sf. Jean de la Croix la M-me Guyon descriu acest sentiment de teribilă euforie.

Aşa fiind, urmează că credinciosul trebuie să elimine din viaţa sa oricare din formele de relativism. Ele pot O următoarele:

a) *Scepticismul*. Starea de îndoială produce panică ori deprimare. E deci cea mai antireligioasă atitudine, forma cea mai frecventă a relativismului Mă priori”. Atitudinea ironică e o bagatelizare şi o minimalizare a lumii. Ea pleacă de la postulatul instabilităţii generale a firii. Cu drept cuvânt romanticii germani o

considerau drept

„Sentimentul eternei agilităţi”. Ea consideră lucrurile dintr-un punct de vedere uşuratic, suprimând caracterul adânc al fenomenelor. O micşorare a tuturor valorilor până la rangul insignifienţei.

Sarcasmul, o altă formă a scepticismului. În care a excelat un Voltaire, înseamnă suprimarea oricărui sentiment de veneraţie. Introducerea batjocurei în locul adoraţiei. Cu dreptate Goethe spunea că fără funcţia respectului morala ca şi religia nu sunt posibile.

În afară de forma ironică şi de cea sarcastică, scepticismul mai ia şi pe aceea a frivolităţii. E o stare de indiferenţă* de ceea ce francezii numeşc „je m’enfichisme”. Sentimentul religios însă e grav şi însoţit de solemnitate. Cochetăriile intelectuale în

genul lui E. Renan ori Anatole France sunt cele mai apropiate de ateism. „Orice atitudine cu adevărat religioasă trebuie să aibă în ea ceva grav, serios şi duios. Ea poate să fie veselă, însă nu batjocuritoaie, tristă, dar nu desperată, nici blasfematorie. Experienţele religioase... sunt impresiuni solemne... Vom înţelege prin divin, în mod exclusiv, o realitate primă de aşa natură, încât individul se simte obligat de a lua în faţa ci o atitudine solemnă şi gravă, lăsând deoparte orice blestem şi orice glumă”.

De asemeni trebuie eliminată ca antircligioasă şi o altă formă a scepticismului: anume criticismul. Baza acestei atitudini e funcţia de discriminare, adică găsirea de deosebiri. Or. starea de nedeterminare pe care am găsit-o la baza religiei tocmai aceasta evită. Nu e de mirare

că poporul cu cea mai mică vocaţie religioasă, francezii, sunt şi poporul cd mai critic, cel mai apt pentru a individualiza fenomenele şi a le separa unele de altele.

1 W. lames. L'Expérience religieuse, p! M.

b) Pesim/smuf. W, James, în celebra sa carte *Experienţa religioasă*, face deosebirea între stoici şi creştini din punctul de vedere al religiozităţii Xând Marc Aurctiu meditează asupra raţiunii eterne, ordonatoare a universului. În cuvintele sale sună un ton glacial, care ne face s5 ne înfiorăm şi pe care nu-l întâlnim niciodată în scrierile religioase ale creştinilor. Ca şi ei, el acceptă universul, dar ce puţină pasiune, ce puţină exaltare în spiritul împăratului romani**[87]

87 Op- v/J„ p, 36.

Stoicii se resemnează trist şi oarecum silii. Creştinii cred cu entuziasm şi bucunc. Stoicii sunt defensivi, pasivi. Credincioşii sunt activi şi exuberanţi. De asemeni, spiritele disperate nu pot găsi – contrar afirmaţiilor lui Kierkegaard – o soluţie religioasă. Un Schopenhauer, un Nietzsche nu vor puica găsi în religie acel caracter tonic pe care Leaută toţi credincioşii. Cu atât mai mult cu cât pesimismul acestora nu e un pesimism ontologic – aşa apare mai târziu la Heidegger –, ci unul relativist, E un fel de protestare, de comentare acră, în care rând pe rând e denunţat câte un aspect al existenţei, criticat, găsit întristător şi deprimant, E un pesimism temperamental, o proastă umoare sufletească, care colorează în negru orice aspect al lumii. Nu acelaşi e cazul budismului. Acesta e un pesimism

ontologic. Cu toate acestea, ceea ce combate budismul e tocmai procesul de determinare prin dorinţă, ataşarea de aspectul individual al lucrurilor. Concluzia e aspiraţia către o stare finală nedeterminată.

c) *Individualismul* Concepţia universului în forme pluraliste nu poate duce, cu toată părerea contrarie a lui W. James, la dispoziţii religioase, decât dacă pluralismul e considerat ca aparenţă variată a unui substrat comun.

Relaţia cu un univers descentralizat, cu părţi autonome e plină de riscuri şi de decepţii. Garanţia liniştei şi beatitudine! senine nu poate fi dată de o asemenea alcătuire a frici. Aceasta pentru concepţia metafizica. Pentru latura socială şi morală, individualismul menţine acelaşi relativism.

Luther a interiorizat şi mărginii la

accepţia sa individuală credinţa. El a făcut din ea o afacere de conştiinţă. Prin aceasta a dat libertăţii sufleteşti şi vieţii interioare un mare avânt. Aceasta numai în procesul psihic intern. În afară, el a preconizat conformismul. De aceea, protestantismul a rămas din punct de vedere social pasiv şi absent, luându-şi doar libertăţi de conştiinţă. E. Durkheim crede că sub conceptul de jmana", putere anonimă, se ascunde ca sens societatea cu transcendenţa şi permanenţa ei. Colectivul e totdeauna mai aproape de religie decât individualul. Primul învăluie şi întrece printr-o ambianţă difuză şi vagă existenţa pieriâoare şi precisă a individului. Societatea poate forma materia emoţiei religioase. Pentru acest motiv religiile, în ordinea politico-socială, au susţinut

totdeauna conformismul, politica de stat şi tendinţele conservatoare. Nicăieri şi niciodată cic n-au fost forţe socialre volu ţ tona re.

Scepticism, pesimism, individualism sunt stigmate ale determinării relativiste. Peste tot religiile Icau eliminat şi au dus o luptă înverşunată contra lor. Prin aceasta ele respingeau mesagiile pe care natura înconjurătoare» haos anarhic de forţe care se ciocnesc orb, le triimitea conştiinţei noastre. Sufletul primitivului a simţit nevoia de ordine. Presimţind anumite raporturi cauzale, el a recurs la procedeele magici, devenită mai târziu, prin evoluţie, conduita ştiinţifică şi experimentală, creând astfel un

Început de ordonare a fenomenelor Dar experienţa cauzală nu l-a satisfăcut.

Prin insuficienţele ci, natura provoacă

încă dezordine, excepţie, schimbare neatentă. Ea nu se lăsa domesticită de poruncile determinismului ştiinţific. O nevoie şi mai mare de claritate, de stabilitate totală se făcea simţită. Ea nu putea fi potolită decât prin noi construcţii mentale, în care să se capete liniştea şi limpezirea definitivă, Aceasta nu se putea găsi decât odată cu goana contra relativităţii. În acceptarea unei ipoteze de absolut, ca un ultim refugiu, de întărire şi consolare.

Astfel, religiile şi mitologiile au încurajat aspiraţia către asemenea stări. Să analizăm câteva din cele mai importante.

a) *Totalitatea*, Etimologic considerată, religia arc la început sensul de adunare, de grupare. „Relegere” înseamnă a readuna, a adiţiona mereu, a totaliza. Acest sens îl

acordă religiei şi Cicero, pentru care omul religios e acela care adună acte de onoare zeilor, adică acela care se concentrează sufleteşte. Pentru Fichte, religia e o „grupare a spiritului”. Astfel, prima grijă a credinciosului e 6 năzuinţă către întregire. Sentimentul de limită al existenţei umane trebuie depăşit, într-o aspiraţie de contopire cu existenta absolută, cu dumnezeiescul. Dar această tendinţă de depăşire a frontierelor sufleteşti nu se realizează, fiindcă sufletul nostru arc dorinţe, nevoi, nostalgii, aspiraţii sau doruri. Acestea pot fi pentru esenţe banale, pentru necesităţi lumeşti.

Actul religios de completare e imanent El corespunde unei legi constituţionale a conştiinţei noastre. După părerea lui Max Schaler, actul religios e dat prin însuşi

caracterul finit al conştiinţei noastre. El nu se realizează, cum cred unii, empiric, prin „experienţe religioase”, îi e constitutiv structurel limitate a conştiinţer care* tocmai fiindcă e mărginită* presupune în afara ei nemărginitul

Astfel, actul religios nu tinde către totalitate pe cale psihologică cauzală şi nici teleologică finalistă, îi e împlinit în însăşi natura alcătuirii noastre sufleteşti. De aci urmează că actul religios se deosebeşte de altele spirituale prin lumeasca transcendenţă (Welttranszendenz) a intenţionalităţii sale şi în al doilea rând prin satisfacţia sa numai la contactul cu dumnezeiescul 1

Această noţiune a „dumnezeirii” se defineşte la rândul ei prin două caractere. Mai întâi, prin aceea că ea e o existenţă

absolută* adică faţă de care celelalte existenţe, inclusiv aceea a eului nostru, e dependentă* subordonată, parţială, în al doilea rând, prin aceea că existenţa divină e sfântă, adică simbolizează în raport cu cui nostru o superioritate loială în eficacitate şi putere. Raporturile de dependenţă existenţială sau de inferioritate în eficacitate nu sunt de ordin cauzal, ci de ordin simbolic, ele fiind descoperite prin revelaţie.1

Nu vom discuta aici concepţia fenomenologică a religiei. Ne vom mulţumi pur şi simplu să constatăm că, fie în accepţia apriorică, fenomenologică, fie în aceea empirică a „experienţei religioase”, fenomenul religios presupune o aspiraţie către totalitate. Raportul* cauzal sau sâmbolic-semnificativ, între om şi divin e

acela de la parte la toţi Sentimentul acesta, descoperit prin analiza interioară maj întâi de către Schleiermacher e acela de atârnare. Spovedaniile misticilor, toate, pomenesc de un sentiment de insuficienţă* de incompletitudine şi corelativ, de o nevoie de completare, printr-o unire cu „Totul”. E trăirea

M Schele r. Vom *Ewigen im* Menschen, p. 245 – 251.1 *ibidem.*, p. 101 – 1KL

mistică, repetată to toate mărturisirile, de la Sf. Tereza Ja M-me Guyon, de la Eckhart la Jacob Böhme, to termenul de fuziune. O nevoie de uniune şi imanenţă, necesitatea de „a se pierde în Dumnezeu”. Unii vorbesc de „micul izvor care se revarsă în fluvii sau ocean”, alţii de „logodna sacră, de unire tainică cu divinul”, alţii, ca Saint Jean de la Croix, în „urcuşul Carmelului”, de

ascensiuni pe trepte succesive către vârfuri greu accesibile. Actul religios e o urcare de la regiunea parţialităţii precise şi mărginite către infinitul totalitar (totalitatea în limbajul misticilor însemnând infinit), fără limită şi caracterizare.

b) *Unitate*. Nicolae de Cusa defineşte fiinţa lui Dumnezeu cu formula „coincidentia oppositorum”» Divinul e locul unde toate contradicţiile, toate opoziţiile, antagonismele cosmice se topesc într-un principiu unic. Absolutul divin înseamnă reducerea aceluiaşi factor comun, a tuturor divergenţelor, variaţiilor, transformărilor lumii terestre. Coincidenţa contrastelor nu se poate realiza decât în faptul religios. Aspectul haotic al cosmosului se reduce în intuiţia religioasă la tolerare. Ia o coexistenţă a contrariilor sau a

diversităţilor. Ele pot sălăşlui împreună fără să se elimine sau să se ciocnească. Principiul contradicţiei nu le supără, căci ele se raportă. În ultima instanţă, la acelaşi principiu. În fond, ne găsim în aceeaşi stare de suflet ca aceea condusă de legea participa ţie i, din formele inferioare de cunoaştere. E vorba de un proces, în ordinea sentimentelor, analog cu acela al percepţiei care unifică diferite senzaţii. „Locul pe care obiectul religiei îl ocupă în suflet e condiţionat de faptul că razele ieşite din toate straturile se încrucişează to obiect, în acelaşi fel cum un obiect dobândeşte pentru noi realitatea sa, fiindcă reuneşte senzaţiile simţurilor diferite. Trebuie ca astfel el să ofere posibilitatea, cel puţin virtuali, de a fi constatat de simţuri diferite Cu cât simţurile care sunt în

măsură de a-l constata sunt mai numeroase* cu atât el va fi mai obiectiv* cu atâta va fi mai sigur şi mai fixat. Astfel, trebuie ca numeroase şi difejâte interese ale vieţii să se reunească, pentru ca tocmai multiplicitatea direcţiilor lor să intre în joc şi să poată permite fixarea poziţiei obiectului religios. Aceste direcţii nu se încrucişează într-un obiect preexistent. Din contra, prin faptul că ele se încrucişează în el, el ia viaţă şi trebuie ca obiectul religios să se aşeze dincolo de realitatea sensibilă, fiindcă nu există punct de vedere empiric care ar putea reuni în el această abundenţă, această divergenţă de linii corespunzând la direcţii interioare. Astfel* toată multiplicitatea vieţii interioare găseşte o unitate în elevaţi unea religioasă a sufletului, după cum existenţa îşi găseşte

unitatea în Dumnezeu.1

E nevoie, aşadar, de o opoziţie, de o contradicţie pentru ca rezistenţa sufletească să creeze prin reacţiune această unitate a actului religios. Dualismul între suflet şi corp, între slăbiciunea cărnii şi tăria sufletului, pe care a semnala l-o Sf. Paul, între bogăţie şi tensiunea ridicată a vieţii. Între fericire şi mizerie sufletească sunt contraste care provoacă, excită apariţia nevoii de unificare a conştiinţei în conduite religioase.

Manie vocaţii religioase au ieşit, în genere, din constituţii psihice prezentând fenomene de dublare ori multiplicare a personalităţii. Sfâşierile interioare, zbuciumul suspendat pe mai multe alternative a format un teren deosebii de propice pentru conversiunea religioasă.

Între multe altele, se cunoaşte cazul lui Sf* Augustin: Pana în ziua când a auzit o voce într-o grădină, care i-a strigat „Ia

G. Sfmmel, La religion et ies contrastes de de la în Mélanges de philosophic relativiste, p. 157.

şi citeşte” şi deschizând *Epistola către* a Sfântului

Paul [a citit]: „Banchete, beţii, desfrâu, certuri şi rivalităţi: părăseşte toate acestea: îmbracă-le cu haina Domnului Iisus Christos şi lasă poftele trupului”, el dusese o viaţă păgână.

După cum nevoia de totalitate e cerută de mărginirea câmpului conştiinţei şi formează nevoia de absolut, tot aşa contrastele şi luptele interioare cer o altă necesitate de absolut, care e aceea a nevoii de unitate. Din structura limitată şi

contradictorie a sufletului nostru, se încheagă o contrare acţiune de salvare, care, în lipsa altei puteri sufleteşti, e aspiraţia către divin. Dacă nu s-ar apăra prin religie, organizaţia sufletească a multor oameni s-ar nărui. Forţele caracterizate în determinări individuale s-ar ciocni la infinit. Eul lor ar fi un etern teatru de război, care ar paraliza opţiunile şi Jhotărârile lor spre acţiune. Topind prin unitatea religioasă conflicte divergente, de tendinţe eterogene, intrând în convergenţă, în înde terminare, sufletul îşi găseşte un liman de pace şi repaus, c) *Indeterminarea ümpüiui*. Faust, ajuns la starea de beatitudine a împăcării definitive cu sine, a putut porunci clipei să se oprească: – „O temps, suspends ton voh e strigătul oricărei emoţii religioase, care fuge de ruina progresivă a timpului, de

descompunerea prin durată a oricărei realităţi. Dacă împărţirea existenţei în aspecte şi tendinţe individualizate crea anarhie şi ciocnire, împărţirea duratei în momente succesive aduce depresiune şi disperare. Lamentărilor tuturor vechilor religii fată de constatarea că toate lucrurile trec şi pier nu le-au putut fi opuse decât suprimarea determinării timpului în momente separate şi efemere, prin două categorii religioase: eternitatea şi simultaneitatea. Eternitatea e totuşi o formă de relativizare. Timpul curge în momente distincte, individualizate în durată. Numai că viaţa unei stări se prelungeşte fără sfârşit. Simultaneitatea însă suprimă complet şi radical toată categoria temporală.

Combătând eroziunea timpului, unele

religii s-au refugiat în „viaţa eternă”, altele au inventat „prezentul etern”, adică simultaneitatea, după care totul e dat o dată pentru totdeauna, schimbarea şi alte raţiunea fiind total eliminate din existenţă. Prelungirea vieţii după moarte printr-o viaţă veşnică e una din soluţii a acelora care păstrează contactul cu viaţa pământească. Ea aparţine religiilor mai realiste şi mai puţin radicale. Au avut-o în primul rând grecii. Ei aveau sentimentul inevitabilităţii morţii. Fiul lui Priam. Lycaon, răpus de Achtle, li cere să-i cruţe viaţa. Dar acesta îi răspunde blând şi calm cu faimosul pasagiu din *Jliada*: „Scumpul meu, trebuie să mori. De ce te vaiţi atâta? Nu vezi tu cum sunt de mare şi de frumos? Totuşi şi asupra încă e atârnat destinul nemilos şi moartea. Mai devreme sau mai târziu, la răsărit sau la

apus de soare, sau în miezul zilei, un războinic îmi va smulge sufletul, lovindu-mă cu lancea sau cu săgeata arcului său”. După care, „Achile taie cu sabia capul bietului băiat, împinge cu piciorul trupul lui Lycaon în Scamandru, chemând peştii fluviului să-i înghită grăsimea sa albă”.

Viaţa nu e eternă. Un pas către eternitate e câştigat în aceea că viaţa pământului e considerată foarte lungă. În cultul iranian al lui Zoroastru, viaţa istorică a pământului trebuie să dureze douăsprezece mii de ani, E numai o eternitate scurtă, o concepţie a infinitului temporal văzut sub forma simplistă a unei dimensiuni lungi. Acest mod de a vedea îl găsim şi în *Evanghelic*, în *Epistolele* Sf. *Pani*, în *Evanghelia lui* loant dar mai ales în Viaţa pământească istorică merge către un

scop. E judecata cea din urmă, după care urmează veşnicia.

Înaintea creştinismului, această concepţie a unui timp istoric care merge către eternitate se găseşte în cultul lui Zoroastru. Perşii au influenţat pe evrei, Originea acestei idei poate să fie indo-europeană, ea pleacă din parsism către iudaism şi apoi către creştinism. Eternitatea urmează după scurgerea evolutivă a existenţei pământeşti. Aceasta ajută pentru a 6 câştigată viaţa de apoi. Ea se va istovi într-o zi când Dumnezeul aşteptat va veni: „Iată, iată Dumnezeul nostru, l-am aşteptat şi el ne va mântui” (baia, XXV, 9), Numai Domnul, Iehova, e puterea durabilă (Is, XXVI, 4). Din aceste strigăte de aşteptare a veşniciei iese profetismul. *Cetatea lui Dumnezeu* a Sf. Augustin, ca şi *Discursurile*

asupra istoriei universale ale lui Bossuet sunt inspirate de acest mod de a vedea.

În alte religii, absolutul temporal nu ia forma schimbătoare a evoluţiei treptate spre cucerirea eternităţii, ci se prezintă direct ca o viziune statică şi simultană a existenţei» Nu mai suntem în prezenţa a doua lumi. a doua vieţi, una trecătoare şi alta veşnică, trecând din una în cealaltă prin merit şi iniţiere. Ni se arată o singură ipoteză dată o dată pentru totdeauna. Dumnezeu nu e conceput ca fiind în afară de temporalitate, în „saecula saeculorum”, numai în una din formele sale, în cealaltă încarnându-se în viaţa temporală, din afară de timp şi într-o singură înfăţişare. Experienţa mistică, aceea care recurge la extaz, nu mai cunoaşte mărginirile timpului Misticul trăieşte un prezent etern, în afară

de modalitatea duratei El nu cunoaşte schimbare ori degradare. Totul e dat şi neschimbător.

O serie de religii, spre deosebire de iudaism, creştinism ori parsism, pentru care atemporalitatea se câştigă treptat, se înfăţişează de la început sub forma încremenită a unei stări fixe o dată pentru totdeauna. Budismul» doctrinele vedan Liste, *Upanişadcic*, platonismul sunt religii care concep o existenţă încremenită. Pentru greci» Olimpul senin şi etern stă în mijlocul frământărilor lumeşti trecătoare. E vorba de două lumi. Pentru budist nu e vorba decât de una singură: Nirvana. În afara caracterizării şi a determinării de orice fel, nici timpul» nici dorinţa n-au existenţă. Nu există decât o substanţă clemă. Ceea ce ne apare trecător sunt simple iluzii. „Ideea”

platonidană e de aceeaşi speţă. Ea e singura realitate. În se arată, mai clar că în orice altă operă a filosofului grec, cum esenţa lucrurilor, eterne şi neschimbate, e în dosul tuturor aparenţelor. Platonismul a influenţat pe Sf. Augustin cu concepţia sa asupra nemişcatului prezent, „semper stans ctermtas”. ca şi pe toţi mistidi medievali. Eckhart spunea:» Ce este eternitatea? Eternitatea e un [88]acum* totdeauna actual» n-are nimic de a face cu timpul. Ziua de acum o mie de ani nu e mai departe de eternitate decât ceasul în care mă găsesc acum. Şi ziua care va veni peste 1.000 de ani nu e mai departe de eternitate decât ceasul în care vorbesc acum”. Iar Jacob Böhme: „Acela pentru care timpul e eternitate, iar eternitatea timp e liberat de

88 H. I lôffding. Pluiotophie de (i p. 213-217.

orice luptă. În aceeaşi ordine de idei recomandă Spinoza de a considera lucrurile „sub specie se temi lat is”.

Timpul e astfel o iluzie care nu poate ruina nicio realitate şi nicio valoare. Gne poate trăi în această existenţă nu mai consideră avariile timpului» nu mai iubeşte lumea pământească, „Pentru ce lebăda s-ar mai întoarce la iazul mocirlos”, se întreabă budistul?

Acesta e sensul liturghiei, ca şi al comemorărilor. Se leagă trecutul istoric, sensul de altă dată al unui cult, cu prezentul. Se rememorează într-o imagine unică, pe deasupra anilor şi ţărilor de unde a fost importat serviciul religios. Anul liturgic, cu slujbele de Crăciun, Paşti, Sărbătorirea morţilor etc., a avut cândva un sens concret istoric. Azi el n-ar mai avea

nicio semnificaţie. Totuşi, deasupra înţelesului de moment, ceremonia şi comemorarea leagă toate momentele timpului în unul singur, fără specificitate istorică.

Ceea ce e divin e pentru toate timpurile. Un anume moment istoric se repetă la infinit. Cultul se confundă în eternitate... credinciosul trăieşte în veşnicul prezent[89] Acesta e senzul comemorării şi al ceremonie L

Toate aceste moduri de a se elimina timpul pleacă din aceeaşi nevoie de asigurare contra morţii. Bergson, opunând mereu instinctul inteligenţei, conform doctrinei sale, are totuşi dreptate când afirmă că: „Religia e o reacţie defensivă contra reprezentării prin inteligenţă a

89 H, Delacroix, op. oi., p. 22.

inevitabilităţii morţii4. Toate religiile au omorât timpul ca să suprime moartea. Societăţile evoluate au creat instituţii, legi, edificii care au crezut că sfidează moartea. Ele au voit mai mult: să asigure şi nemurirea fiecărui individ pieritor. Mai departe decât ceea ce ti se părea a fi învelişul efemer al timpului, religiile au păstrat sufletul sub formă de demoni ori strigoi care revin după moarte, de reîncarnare, de metempsicoză, de fantomă rătăcitoare în câmpiile Elizee, de viaţă fără prihană în paradis, o existenţă netulburată de trecerea timpului, inventând fabulaţia mistică a vieţii viitoare.

4. *Indeterminarea spaţiului*. Cercetările de logică genetică pe baza etnografici şi a sociologiei comparate au arătat că ideea de spaţiu a primitivilor e departe de ceea ce,

mai târziu, geometria a admis ca spaţiu omogen şi abstract. La început, percepţia spaţiului e de ordin concret. Ea se reduce la o măsurătoare între terenul cuprins în proprietatea clanului ce se trage dintr-un anumit totem şi întinderea aparţinând altui dan. Sau între terenul sacru din jurul unui loc de cult şi terenul profan dimprejur. Lévy Brühl, M* Mauss şi E. Durkheim au arătat clar acest lucru. Totuşi şi acolo lucrurile participă unele la altele, se amestecă fără determinare dară".

Cu încetul, abia la gredi vechi l-a elaborat un concept geometric şi logic care pune baza concepţiei noastre actuale despre spaţiu. Spaţiul ştiinţific satisface până la un punct nevoia de absolut. El lasă însă o mare margine de completare până la viziunea unei informităţi spaţiale pe care

religia caută s-o Împlinească. Concepţia ştiinţifică se aplică totuşi la o categoric determinat! Ea nu poate cuprinde setea de infinit, care suprimă orice limită materială, orice localizare precisă. Chiar religiile primitive concep existenţa ca o cosmogonic între anumite fruntarii. Bolta cerească e locul cerului unde locuieşte Dumnezeu ori chiar. În unele religii, însăşi divinitatea. În multe limbi indo-europene, cuvântul dumnezeu înseamnă cer: indianul „devas”, persanul… ceva”, de unde grecescul „zeus” şi latinul… deus”.

Herodot raportează că perşii numeau cerul „Zeus”, grecii asigurau un anumit loc înalt, Olimpul, ca Limită zeilor. Evreii, la început, considerau pe le ho va ca zeul tunetului, care pleacă din cer, bus, când îşi reia fiinţa divină, se înalţă la cer.

Deosebirea între spaţiul celest şi cel pământesc formează o distincţi une pe care începutul religiilor o are mereu în vedere.[90]

Cu timpul însă apare o reacţiune contra limitării şi localizării.

Determinarea între „sus" şi, jos", între cer şi pământ începe să dispară. Dumnezeu nu poate fi imperfect şi mărginit, ca omul. El nu e numai ei era, dar e şi omniprezent. Astfel, reacţia contra determinării spaţiale începe să se întrevadă. La început, alegoric şi simbolic.[91] Influenţa platoniciană are. În aceasta, importanţa ei. Conceptul de ubicuitate, de omniprezenţă, la început alegoric, începe să aibă un sens literal. Anume, nu se mai crede într-un Dumnezeu

---

901 H. Hoffdjng op dl., p. 41: .,Acc«iA reacţiune contra localizării şi a limitării a foit totodaia şi o reacţiune contra clari (Aţii. Expresii ca: «sua, joi, ceresc, pâmlniese» au luat încetul cu încetul o semnificaţie simbolici"
> A. Harnack. Lehrbuch der Doţmen II, pu 75.

91 Confessions. Ill, 11-12: VI, 4. dtat de H. Hoffding. ûp. „ p. 43.

de formă omenească fixă, în paradisul situat în cer, în morţii care învie cu toată structura lor anatomică. Antropomorfismul vechilor călugări copţi începe să fie atacat. Sf. Augustin, evident influenţat de Platon, părăseşte categoric orice urmă de determinare spaţială: „Nu ştiam că Dumnezeu e spirit şi că deci nu are membre dotate cu lungime şi lăţime sau masă corporală. Dumnezeu în totalitatea sa e prezent peste tot şi totuşi nu se găseşte nicăieri (ubique lotus et nusquam tocat am) ...”* Dumnezeu locuieşte în partea cea mai profundă a fiinţei mele, ca eul meu intim, şi e mai sus decât punctul cel mai înalt pe care l-aş putea atinge (interior intimo meo, superior summo meo). Dumnezeu e deasupra sufletului meu, dar nu în acelaşi fel în care se găseşte cerul deasupra

pământului, *41 Concepţiile panteiste în felul lui Giordano Bruno şi ale altora sunt astfel pregătite. Spinoza poate vorbi de o substanţă infinită, exprimabila în diferite atribute, în alte religii, ubicuitatea, omniprezenţa formează de asemenea unul din atributele dumnezeirii. În *Upanişade*, expresie directă a religiei brahmane, Brahma e fără caracteristică posibilă, fiindcă numele, corpul, timpul şi spaţiul pier. Niciuna din aceste determinări nu i s-ar putea astfel atribui Un lucru sfânt poate fi deodată în mai multe locuri, în toate locurile: aceasta e suprimarea spaţiali lăţii în majoritatea religiilor.1

5. *Indeterminarea cauzalităţii*. Revine lui E. Durkheim meritul de a fi descoperit că la baza religiilor primitive se găseşte o forjă impersonală, anonimă şi nediferenţiată,

„mana”, care nu poate lua la început nicio formă, nici divină: spirit demon, zeu ele. Şi cu atât mai puţin umană. Ea e totuşi de o deosebită eficacitate, curgând, încorporându-se în fiecare obiect şi în fiecare acţiune. E o putere care trece prin fiecare aspect diferenţiat al lumii şi-i acordă e şi ca diate. Nu e vorba aşadar de o individualizare a doua forţe în relaţie, a unui antecedent şi consecvent, care, separate de atotputemida forţei anonime, s-ar influenţa unul pe altul Pe de altă parte, principiul cauzalităţii ştiinţifice ne arată că tot ceea ce e în consecvent trebuie să se găsească şi în antecedent, deci că determinismul e proporţional Dar forţa „manei” e nelimitată. Ea poate să facă orice. Ea întrece disponibilităţile cauzei. Astfel e posibil miracolul Mai târziu, această putere

nediferenţiată se transformă în divinitate, împrumutând acesteia din urmă toate atributele ci de eficacitate, de omnipotenţă, disproporţionată faţă de acţiunea concretă a determinismului1 Intervenţia puterii

În text „una” (a. ied.).

H Malier Frtienfcu, *Psychologie* vol II, p. 27 – 28.

7 R. Oüa, *Das Heilige*, Berlin. 1916. ci p M Scheler, *Das* îl Vom *teigen im Mensehen*, anti d în toate reticule unul din caracterele sacrului, ale divinului, *t* eficaaialea (Wirksamkeit) totali.

divine nu e permanentă. Minunea trebuie să rămâie o excepţie. Dacă s-ar exercita permanent şi cu orice prilej, ea ar înceta de a fi minune ţi-ar deveni o ordine naturală a lucrurilor. Ea operează numai în anumite Împrejurări, lăsând cauzelor

obişnuite (causae secundac) grija de a regula restul acţiunilor cosmice ori omeneşti. Admiţând însă şi realitatea unor cauze inferioare, care formează determinismul ordinar, pământesc, urcând scara cauzelor obişnuite, nu vom putea explica crearea lumii. La început, a trebuit o intervenţie de altă natură, deoarece cauzele secunde au trebuit să fie dezlănţuite de o altă speţă de cauză, fiindcă altfel seria antecendentelor nu s-ar putea istovi decât în infinit. Trebuie să ajungem la o cauză care să nu fie la rândul ci un efect. Altfel n-am isprăvi niciodată. Cauza cauzelor e astfel Dumnezeu, Din aceste consideraţii Aristot a adus prin faimoasa sa teorie a „primului motor** unul din primele argumente ale existenţei lui Dumnezeu, „Fără o cauză primă, n-ar putea exista alte

cauze 4 e argumentul său esenţial, pe care pe urmă l-a reluat şi Thomas din Aquino.

Acceptarea minimei sfarmă nu numai individualizarea concretă a explicării efectului prin cauză, zvârlind o umbră de indeterminare asupra trecutului, dar ne cufundă într-o completă ignorare a viitorului, care rămâne astfel total imprevizibil El devine obscur şi nepriceput, stăpânit numai de legile întâmplării Omul simplu părăseşte uşor explicaţia prin cauzele secunde. Primitivii lui Lévy Brühl sunt total indiferent faţă de o ordine naturală a lucrurilor. „Activitatea noastră cotidiană implică o liniştită şi perfectă încredere în invariabilitatea legilor naturale. Cu lotul diferită e atitudinea spirituală a primitivului… Toate lucrurile ţi fiinţele îi apar implicate într-o reţea de

participaţi! şi de exclusiuni mistice” De aici, o nevoie de îmblânzire, de conciliere a forţelor neaşteptate şi necunoscute, prin sacrificii, rugăciuni etc. Omul creează prin religie necunoscutul şi imprevizibilul, fiindcă dorinţele sale sunt oprite în loc de puterea de fier a cauzalităţii stricte. El creează prin religie şi prin magic posibilitatea ţi realitatea miracolului. Dar şi acest miracol trebuie oarecum influenţat şi regulat Im pre vizibilitate a totală ar fi şi mai deprimantă decât neputinţa de realizare. Impreviziunea creează panică şi îngrijorare* De aceea e nevoie de o viziune a unei bunăvoinţe divine* care, stăpânind miracolul* îl poate totuşi acorda în împrejurări anumite. Contradicţia situaţiei religioase stă în aceasta: dorinţele ne realizate creează magia* adică

atotputernicia divină, care depăşeşte legea de fier a determinismului cauzal: dar în acelaşi timp miracolul creează hazardul şi acesta la rândul său imprevizibilitatea, de care omului îi e groază. Scăpând *de determinarea cauzală care îi înăbuşi, omul cade în imprevwbititate, care îl înfricoşează*. Religia devine astfel un sistem mixt în care orice speranţă e posibila* dar şi orice surpriză poate fi înlăturată cu ajutorul unor elemente de cult* Ea devine astfel un *miracol îmblânzit*, unul care e numai favorabil omului şi niciodată complet ostil. H. Bergson arc dreptate când consideră religia ca pe o scrie de reacţiuni defensive contra reprezentării prin inteligenţă a unei margini înfricoşătoare de neprevăzut între iniţiativa luată şi efectul dorit.[92] Astfel,

92* Lévy Brühl. La menlohtéprimitive, p. 17

eliberarea din cauzalitatea restrânsă poate fi suportată.

6, *Stabilizarea valorilor*. Religia nu are numai o semnificaţie epistemologica, de suprimare a individualei cosmice şi de creaţie de absolut gnoseologic. Ea se raportă şi la lumea morală, Aid constatările omului nu sunt mai încurajatoare. Valorile pe care el le clădeşte ţi pe care ar voi să le creadă permanente se năruiesc în contradicţii şi dezamăgiri Adevărurile se arată mincinoase, dreptatea – schimbătoare, fericirea – o simplă nălucă. În special dreptatea, pentru cei umiliţi şi ofensaţi, nu apare ca făcând parte din lumea aceasta. Exploataţi fără cruţare, nedispunând de nicio putere, neinspirând nicio milă şi niciun interes din partea celor mari şi puternid, ei nu pot spera la realizarea justiţiei decât în

altă lume. Numai la providenţă pot recurge şi numai în ea e ultima lor nădejde. Marile religii universaliste s-au altoit şi au prins pe stări de mare mizerie materială şi morală.

În privinţa feririni, acelaşi lucru. O clipă ea poate strâlud, odată cu tinereţea, ori favorizată de anumite împrejurări speriale. Dar ea se împrăştie iute ca un simplu vis. Durerea ţi suferinţa devin, pentru cei mai mulţi din oameni, starea lor normală. La fel, cu credinţa în adevăr, înşelădunea şi minduna creează o stare de bănuială permanentă, de îndoială endemică Iluziile primei vârste se risipesc repede, ţi natura omenească, perfidă ţi interesată”, apare repede în toată goliciunea ei. Valorile se întâlnesc astfel rar, şi când le întâlnim se topesc îndată, „Vanitas vanii a turn” e strigătul Edesiaslului. O nevoie adâncă

tinde la asigurarea lor. Höffding a avut dreptate când a spus că rostul religiei e de a urmări conservarea valorilor.[93]

Nevoia ca ele să poată fi depuse, agonisite într-o regiune unde relativitatea lucrurilor nu le poate atinge devine imperioasă. Singura operă de stabilitate nu poate fi realizată decât în divinitate. În ea, valorile se pot păstra intacte faţă de alteraţiunile realităţii empirice. Fără o credinţă în valori absolute şi permanente, sufletul omenesc necultivat se destramă. El are nevoie să creadă în fixitatea bunurilor spirituale. De aceea se refugiază în religie şi creează mituri şi afabulaţiuni consolatoare. Sufletele optimiste, sănătoase şi stenice simt mai puţin această nevoie. La ele religia e o stare lirică, care iese din preaplin de

93 „Conservarea valorilor e axioma caracteristici a religiei, aaaloagi

viaţă. Dir sufletele dureroase, susceptibile, cum le numeşte RiboU anhedonice, simt mai ales necesitatea imperioasă a refugiului în credinţă. Avem aci o adevărată neputinţă de fericire, stare care e mai degrabă o aptitudine, o vocaţie, decât un concurs de împrejurări. În timpul plăcerii celei mai complete, aceste suflete simt o frică, o anxietate de necunoscut, un gust amar şi trist, care le strică mulţumirea, pentru ci totdeauna extrem de fragilă. Goethe însuşi, a cărui viaţă a trecut drept exemplu de fericire olimpiană, spune undeva în *Convorbirile* sale cu Eckermann: „Am fost totdeauna lăudat ca un om favorizat de soartă... Pot însă să spun că în cursul celor şapte zeci şi când de ani ai vieţii mele n-am avut patru săptămâni de adevărată fericire. Viaţa mea a fost ca o stâncă ce lunecă spre

vale şi pe care mereu trebuia s-o ridic, fără răgaz”. Iar optimistul William James adaugă: „Faliment. Acesta este cuvântul sfârşitului. Viaţa noastră e presărată de greşeli, de erori, de ocazii pierdute, de dovezi nenumărate ale incapacităţii şi neprevederii noastre-”[94].

Astfel, aspiraţia dâre loialitate ţi unitate, suprimarea credinţelor de relativizare a timpului spaţiului sau cauzalităţii, asigurarea valorilor morale sunt forme de absolut prin care conduita religioasă prigoneşte, suspendă, elimină formele determinării, ale specificărir ale relativizării din existenţă. Oriunde apare o stare sufletească religioasă* ca combate şi atacă* încercând să stârpească din rădăcină orice tentativă de diferenţiere ori cum ziceau

94 Vezi In W. James, pp, crt. p. 112-116. comportarea religioatii a ceea ce el nunteşte „les Ames douloureuses"

filosofii scolastici, de individuale. Religia e o oprire, o inhibiţie* un baraj la toate i aceste manifestări reprezentând râul suprem pe care ca căuta să-l suprime ţi din care ies neliniştea* nesiguranţa ţi împărţirea în forme ireductibile a existenţei.

Se va putea obiecta că această inierpretare de caracter filosofic nu corespunde cu esenţa tuturor religiilor. În special cu acelea simple, primitive. În care consideraţiile ontologice de absolut ţi relativ presupun o lungă maturitate de cugetare în urma lor. Dar ceea ce la omul civilizat apare ca un fruct al meditaţiei la omul primitiv e presentiment* instinct ori intuiţie. Şi acesta, ca ţi omul cultivat al istorici continentului nostru, presimte vanitatea trecătoare, dezordinea şi depresiunea. Determinarea în aspecte

specifice a lumii provoacă în suflet o sete de securitate în absolut. Primitivul simte diversitatea ameţitoare ţi deprimantă a existenţei ţi tinde să o suprime cu ajutorul credinţei mai mult chiar decât omul evoluat, care mai poate combate acelaşi rău cu ajutorul filosofiei şi ştiinţei. De la puterea anonimă a lui „mana” până la divinitatea marilor religii universaliste, în dosul credinţei se revelează aceeaşi nevoie de inhibiţie a particularului şi a relativului. (JE voluţia unui fenomen nu poate schimba esenţa lui permanentă. Aspectul istoric evidenţiază doar diferite forme ale aceleiaşi nevoi sufleteşti. Omul e ferit mereu de fascinaţia prezentului, a concretului, a imediatului. Religia combate această facilă seducţie.

m

Substratul oricărei religii fiind o cufundare în absolut, urmează să căutăm care sunt căile prin care se poate comunica cu entitatea divină. Ele sunt patru: sentimentul, extazul mistic, autoritatea cultului şi a bisericii, în fine dogma, adică raţiunea teologică. Credinţa se poate şi ea funda pe aceste căi Credinţa poate fi de trei feluri: credinţa din nevoie (croyance par besoin), credinţa prin autoritate, credinţa prin probi, adică credinţa prin experienţă. În cea dintâi varietate intră sentimentul şi mistica; credinţa prin autoritate se bazează pe colectivul religios, adică pe biserică, iar credinţa raţională şi motivată, pe dogmă. Să le analizăm pe rând.

1. Scn/imenftt/, Introducerea sentimentului purin actul religios datează de la Luther Evul mediu, cu ajutorul lui

Aristot, trecut prin spiritul lui Sf. Thomas din Aquino, creează teologia, adică subtilitatea dogmei. În nenumărate exerciţii logice, care trebuie acceptate raţional, se precizau fiinţa divină, raporturile cu ea condiţiile credinţei, păcatul. Protestantismul nu mai face din credinţă un act de adeziune logică, chiar când e fundal pe revelaţie (şi aceasta trebuie dovedită), ci pe o adeziune afectivă directă, ieşită dintr-un act de iubire, de adoraţi une completă şi absurdă, aşa cum fac amorezaţii pătimaşi, cărora probele evidenţei le sunt complet indiferente. Nu e vorba aici de credinţă, cât mai ales de încredere. Ceea ce trebuie avut în vedere de acela care vrea să ia contact cu

Dumnezeu e experienţa lui intimă, tumultul conştiinţei în care fiorul divin se dezvoltă. E vorba de „sapicnlia

experimental»”, nu de „sapientia doctrinal»”, adică de ceea ce ne împinge sufletul nostru, nu de ceea ce ne învaţă doctorii savanţi ai teologiei. Acceptarea cu tot sufletul e un act de confienţă, şi aceasta importă. Poţi greşi în păcat, poţi cădea în toată adâncimea abisului: dacă iubeşti pe Crist eşti mântuit: aceasta e învăţătura lui Luther. Cum observă undeva Ch, Andler despre marele reformator german, nu mai e vorba de înaltă logică, de iniţiere intelectuală, ci de „calităţi plebeiene, de fidelitate şi de supunere faţă de invizibilul şef. Sufletul arc sete de iubire, sete de Dumnezeu. El trebuie să ştie, să aibă încredere că chiar dacă păcătuieşte, va fi salvau Greşeala omenească şi graţia divină sunt cele două elemente ale vieţii religioase. Credinţa rece, fără asentimentul inimii, fără

reconciliere şi fără încredere oarbă că orice ai face Dumnezeu iartă, nu valorează nimic. Aceasta crede şi Calvin, aceasta o crede mai ales Schic ic rmacher şi toată doctrina simbolofidcismului. Şi nu e de ajuns de a cunoaşte adevărurile creştine prin revelaţie. Ele trebuie experimentate în adâncul sufletului. Trebuie să simţi în tine condamnarea ca să poţi aprecia actul salvării, încredere caldă, iubitoare, şi atâta tot: ceea ce înţelege Luther prin „— Sola-fide”, Melanchton, prin credinţa afectivă: „cordiş affectus, sensus miscricordiae Dei în corde”, spre deosebire de credinţa rece a scolasticilor „frigida opinio”.

Asentimentul, psihologic vorbind, precedează încrederea. E o pornire oarbă, fără justificare, fără motivaţie raţională. În catolicism, contactul cu divinitatea se ia

prin scriptură şi prin textele sfinte. Tumultul sufletului, pornirea interioară e secundară ori pur şi simplu ignorată. Experienţa religioasă internă e tulbure şi deci suspectată. În simbolo-fideism credinţa nu se sprijină pe text, pe revelaţie, ci pe sentiment, pe aspiraţia interioară. Experienţa psihică devine astfel adevăr şi dogmă prin ea însăşi. Încrederea asigură şi linişteşte. Numai ca poate da preparaţii sufleteşti de a pruni iniţierea divină, siguranţa eternităţii absolute,[95]

O astfel de „experienţă religioasă" a studiat W. James în celebra sa carte, Pratt, un psiholog american, care a tăcut o întinsă

---

95 „Doch iile Lust »ill Ewigkeit, will die tiefe, tiefe Ewigkeil", e strigai ui fîdcUmului-

' Pratt, The religiousconsdousncu, New York, 1920.

' H, Delacroix. La religion et la foi, p. 235.
‘ Pratt, op. di , p. 318,In anchetele făcute, găseşte că iceasU e forma cea mai frecventă de rugăciune; W. James, op. dt„ p. 386; H, Delacroix, p. 59-62; Malier FmenfeK p. 72.

anchetă asupra formelor de religiozitate, găseşte sentimentul de încredere ca bază a credinţei în 37% din cazurile cercetate.1 E forma euforică, liniştită, plină de pace.

Stenică în efectele ci nervoase, ea e o formă de tonicitate vitală, de abandonare şi de fidelitate în deplină securitate, ca în toate formele de dragoste. Confient a înseamnă siguranţa absolută în căpălarca graţiei divine. Ea iese din nevoia de ajutor acordat în orice caz. Inchictudinca, anxietatea, îndoiala lipsesc complet din acest mod de comunicare cu divinul.1

Forma intimă a acestui contact e de obicei *rugăciunea*. E adevărat că rugăciunea în multe cazuri nu ia acest aspect. Ea nu e altceva decât o cerere de îndeplinire a unei dorinţe, adeseori foarte practică sau foarte materială: o bună

recoltă, un câştig de bani, însănătoşirea dintr-o boală, un succes etc. Ea cerc, câteodată cerşeşte providenţei satisfacerea unui interes. \ Câteodată ea urmăreşte expiaţii, iertarea unei greşeli. De foarte multe ori însă rugăciunea nu urmăreşte nicio graţie temporală, nicio finalitate, Ea e o simplă comuniune cu divinul, contopire cu dumnezeirea* Ea porneşte spontan, ca un imnt ca o forţă de inspiraţie poetică, după cum a observat Abatele Brémond. E o nevoie de sprijin moral, de spovedanie, de încurajare, asemănător confidenţelor care se fac marilor prieteni. Alteori ea ia caracterul unui extaz mistic, în care fiinţa noastră, cu veleitatea ci egoistă, se topeşte în absolut. La început, că face parte dintr-un rit verbal obligator. E o simplă formulă orală cu scop magic sau o *incantaţie* care

povesteşte zeilor întâmplările vieţii lor şi-i înduplecă în furiile de care sunt cuprinşi, în această privinţă ea are acelaşi scop ca şi sacrificiul.

Mai pe urmă, de la acest ritual obligatoriu şi colectiv, că trece la o formă personală şi intimă de convorbire cu fiinţa divină şi ia aspectele menţionate mai sus. În această ipostază, ea capătă accentul liric, adesea delirant, al sentimentului pur şi devine o problemă de expresie verbală înaripată a unui zbucium interior. Ea întrebuinţează imaginea invocaţiei, adesea de adevărată valoare poetică.

2. *Experienţa mistică*. Sentimentul nu e chiar o stare mistică. Apropierea de absolut e încă relativă. Comunicarea totală cu înde termina rea absolută nu se poate obţine prin mistică. Toate religiile, chiar şi cele mai

pozitive, au cultivat-o sau măcar au tolerat-o. Evident, ea nu e dată orişicui. E o problemă de vocaţie. Diferitele grade sau variaţii de extaz au însă, din multiplele autoanalize şi declaraţii pe care le avem ca documentaţie psihologică, câteva caractere comune.

Toate se realizează într-o stare de extaz, în care clementul principal e constatarea directă a prezenţei divine prin desfiinţarea conştiinţei personale, pasivitate, intuiţie bruscă ţi spontană, prin iluminare. Figurile ţi imaginile simbolice prin care marii eroi mistici, Sf. Tereza, şi. Jean de la Croix, M™ Guyon1 Eckhart on Jacob Böhme etc „exprimă aceste >tari sufle te şi îmbracă diferite teme: itinerariul pelerinului, urcarea Carmelului, castelele sufletului, ziua şi noaptea, logodna şi căsătoria

spirituală, obscuritate şi iluminare, cântarea cântărilor, lichefiere şi fuziune, transmutaţie şi transfigurare, cupa mistică, beţie şi somn etc „ele, 1 încă Denys Areopagitul asigna experienţei mistice trei caractere: abstracţie, obscuritate, pasivitate. Starea mistică nu se poate exprima decât simbolic. Ea [nu] durează prea mult. Lumina conştiinţei o împrăştie după un scurt timp. Efortul voluntar nu poate provoca astfel de situaţii. Cunoştinţele căpătate în timpul accesului par de o mare adâncime. Ele scapă analizei discursive şi se impun primr-un fel de iluminare, Ele par impuse din afară de o forţă irezistibilă, faţă de care eul misticilor nu e în stare de a opune rezistenţă. Câteodată, simţul mistic se antrenează după o adevărată educaţie, cum e de pildă în „Yoga” indiană. Regimul

alimentar \ atitudinea corpului, concentrarea spiritului prin atenţie favorizează yog lui, ului provocarea stării numite „Samâdhi”, în religia mahomedană, echivalentul acestor practici U deţin dervişii. Aceleaşi stări şi aceleaşi descrieri de la misticii Orientului până la acei ai Occidentului. Sub toate variantele, o tendinţă comună: căutarea indistincţiunii şi risipirea, evaporarea în ea cu cât sufletul se va fixa într-o cunoştinţă[96]

distinctă, clară şi supranaturali a vreunui obiect, cu atât mai puţin va avea dispoziţie şi capacitate pentru a intra în abisul credinţei, unde toate lucrurile sunt absorbite.

Strigătul lui Sf. Jean de la Croit în a sa *Montée du* Canne/rezumă natura tuturor

96 W. James crede d mHalnrea proloxidulm de azot poate provoca ştiri mi slice. Veri L'cxpéncnce religieuse, p. 329.

stărilor mistice şi în general a oricărei trăiri religioase care se desfăşoară „într-o tăcere interioară, prin percepţia unei relaţii directe cu absolutul, în unificarea spiritului dincolo de imagini şi de cuvinte, prin», uniune intimă şi directă a individului cu Fiinţa, aprehensiune imediată a divinului, fuziunea absolutului şi dispariţia totală în el... părăsire completă a «discursului verbal» şi a gândirii fragmentare, prin compoziţie şi diviziune, re Marc la starea virtualităţilor subconştiente de orice imagini mentale sau sensibile, desfiinţarea oricărei conştiinţe a distincţiei între eu şi obiectul său. Intenţie fără formulă, iluminare fără explicaţie [97]„

Acestea sunt elementele descriptive ale comunicării cu sacrul prin mistici. Evident, nu orice stare religioasă le poate realiza, în

97' Atdiofogy of Religion,diiogo, tVI 6l

germen însă, orice fenomen religios le conţine ori le presupune.

3. *Autoritatea*. În afară de comunicarea directă prin sentiment ori prin mistică, eliminarea funcţiunii disociative şi critice a conştiinţei se mai poate obţine prin supunerea oarbă la poruncile grupului religios din care facem parte.

Societatea învăluie transcendenţa individului într-o stare de nediferenţiere conformistă. De obicei, actele noastre capătă o hotărâre finală de la un „fiat" social: ne determinăm într-un fel fiindcă în felul acela se determină toţi cei care ne înconjoară. Starea de mulţime e forma mentală a unui grup în care diferenţele dispar, De aceea riturile, cultul, ceremoniile suni de obicei stări de mulţime, în grup credinţele se întăresc, tocmai prin

omogenitate şi prin lipsă de discriminare. Autoritatea societăţii e primită de la sine. Dar colectivitatea nu ajută numai la uniformizarea credinţelor. Ea le şi măreşte Ldenri-itca, le excită până la un potenţial de înaltă tensiune. E cunoscută beţia colectivă în sânul sectelor, a marilor ceremonii, a riturilor. Durkheim a descris magistral paroxismul nervos al ceremoniilor în triburile primitive.

Uniformizarea indivizilor în masă e datori 1 în primul rând fenomenului de imitaţie circulatorie. Fiecare privind pe vecinul său îi adoptă expresia şi gesturile. În al doilea rând, unificarea e produsă de concentrarea atenţiei asupra aceluiaşi obiect sau asupra aceluiaşi scop. În tine, voinţa individuală dispare, fiecare uitându-şi nu numai conştiinţa propriei persoane, dar

şi orice simţ critic, discriminator, care produce adesea excesele şi desfrâul caracteristic adunărilor sau mulţimilor. Fenomenele de sugestie adaugă şi ele influenţa lor. Expresia sentimentelor se exasperează, prin strigăte, cântece, murmure, rugăciuni în cor, cum e cazul glosolaliilor atâtor procesiuni religioase. Sentimente unice de ură, contra ereticilor, de frică faţă de răzbunarea divină, de adoraţie orgiacă se topesc într-un singur elan. Col1 a descris cu mare lux aspectul dezlănţuit al adunărilor anumitor secte americane. E greu de conceput o ambianţă mai propice stării de confuzie şi de indelerminare pe care o reclamă starea de suflet religioasă. Ceea ce misticul datorită temperamentului său propriu, poate obţine ca extaz pe calea zbuciumului interior, orice

credincios, fără vocaţie mistică, obţine transformându-se într-un credincios delirant cu ajutorul psihologiei maselor.

În afară de aceste stări de mulţime religioasă de caracter trecător, autoritatea credinţei se susţine şi prin grupuri organizate. Cel mai important în această privinţă e biserica, lia creează instituia sacramentală, păstrează marile tradiţii şi taine care se impun individului din afară, obiectiv, ca toate fenomenele sociale. Biserica depăşeşte variaţia dispoziţiilor individuale ale experienţei religioase intime prin transcendenta ei, Prin disciplina ecleziastică, prin interdicţii cvasijuridice şi sancţiuni, prin rituri de iniţiere şi prin practica liturgică, ca închide individul într-un complex de reguli şi canoane care-l stăpânesc şi-l ordonează. Ea formează o

adevărată societate condusă de legi. În catolicism biserica joacă un rol primordial. Ea devine sacră. Pe ea şi pe ierarhia ci se susţine tăria credinţei autoritative, fiindcă reprezintă instrumentul vizibil al dumnezeirii. Ea poate acorda graţia sau impune expiaţia, ca şi forţa divină. În dosul bisericii „vizibile”, stă biserica „invizibilă”, adică comuniunea sfinţilor. Ea administrează cultul şi comemorarea. Am văzut mai sus cum comemorarea suprimă timpul calendaristic, unind vechile tradiţii de caracter istoric cu actualitatea, într-un singur mănunchi atemporal.

4. *Raţiunea*. Contribuţia intelectuală e mai modestă, în ancheta amintită făcută de Pratt, din şasezeci şi opt de cazuri examinate, abia 14 îşi fundau credinţa pe raţionament. Este totuşi în starea religioasă

o nevoie imperioasă de a găsi adevărul. Pentru multe tiri, nevoia de a înţelege natura şi rostul existenţei formează un teren favorabil convertirilor. De aceea, unele religir în special catolicismul, şi-au construit imense édifiai, importante sisteme dogmatice, teogonij, teodiccc, simbolice şi apologetice, unde un spirit logic, de o rară subtilitate, reuşeşte să astâmpere setea de explicate 3 unora dintre credincioşi. În special toată speculaţia ontologică, de la Sf. Thoma din Aquino şi până la ultimii „doctori**, pleacă din această nevoie. Nevoia de a şti şi de a înţelege trebuie potolită. Revelaţia şi misterul rămâneau simple prostulate de la care se trag o scrie întreagă de consecinţe metafizice cu ajutorul teologiei. Alteori, revelaţia e îndepărtată şi teologia cade într-o explicaţie

laică, de religie naturală.

În general însă preocuparea esenţială a teologici e de a găsi conciliaţiuni între contradicţiile semnalate de raţiune... Obiectelor care depăşesc inteligenţa noastră, spune Sf. Thoma, nu le putem da aprobarea decât dacă avem mărturia cuiva, şi aceasta înseamnă a crede.

Dumnezeu devine astfel un martor care ne revelează anumite lucruri. Infailibilitatea divină rezultă la rândul ci dintr-un raţionament care arată fiinţa divină ca fiind perfectă. Logica aristotelică a ajutai mult în această privinţă, oferind justificări, motive de credinţă, explicaţii coherente. Dogmele se înlănţuiesc într-un sistem silogistic care formează o unitate. Raţiunea, plecând de la dalele sensibilităţii, printr-o serie de jhdecâţi, ajunge la idee a existenţei lui

Dumnezeu. Ea prepară şi precede actul credinţei. O dată însă Dumnezeu recunoscut cu ajutorul raţiunci, adeziunea totală prin actul credinţei nu mai are nevoie de raţiune şi se satisface prin ea însăşi. Acesta e rolul intelectului în religie, după Sf. Thoma. După ce raţiunea a pregătit credinţa, ea nu mai are un rol principal „Totuşi, inteligenţa iluminată de credinţă poate aprofunda conţinutul credinţei şi apropia mai bine misterele divine”, ne asigură Sf. Anselm, Chiar dacă ajungem a crede adevărurile Sf. Scripturi, raţiunea le mai poate lumina. Abélard sau Scol Erigenc s-au muncit să unească filosofia şi teologia sub autoritatea indiscutabilă a Sf. Scripturi.1

F E Gilson, Études de philosophiemedievèk, p. 14 ţi urm.

Dar în faţa raţionalismului tomist, după

care raţiunea precede credinţei, se ridică o altă doctrină medievală* aceea a gnosticilor* după care credinţa e anterioară raţiunii, e un fel de iluminare intuitivă, care prepară apoi opera raţiunii, „Gnosa” e raţionamentul care explicitează, confirmă şi justifică. El e avocatul, instrumentul credinţei.

Astfel, rolul raţiunii în credinţă stă într-o combinaţie de element credul, de afirmaţie gratuită preparată sau justificată de inteligenţă. Fie că e prezentată ca anterioară credinţei, fie că ne apare ca ulterioară, raţiunea îşi are rolul ei. Ea creează şi ajută construcţia ontologică a absolutului indistinct, pe care îl acceptă sM explică în marginile puterilor ci, în comparaţie cu trăirea mistică, ori cu forţa autoritară a societăţii, raţiunea aduce la

comunicarea cu divinul o contribuţie cu mult mai slabă. Ei însă i se datorează conceptul de existenţă, de infinit, de absolut. Divinul creat de ea se sprijină pe forţe mai puţin organice ale fiinţei omeneşti. Ea serveşte însă credinţa temperamentelor curioase de adevăr, pe care numai proba raţională le poate linişti.

TV

Dacă din cele precedente urmează că regibnea sacrului coincide cu aceea a indistincţi unii şi aceea a profanului cu determinarea caracterizată, noţiunea păcatului se lămureşte de la sine. *Păcătui înseamnă căderea în relativ*. Această formulă se poate exprima în felurite moduri. Conţinutul ideii de păcat poate varia de la o religie la alta. Punctul de vedere care apreciază însă această greşeală religioasă e

acelaşi. Toate interdictele şi sancţiunile religioase se raportă la acţiuni care cultivă ceea ce e pământesc, adică ceea ce e incomplet, precis ţi vremelnic. Parţialitatea ţi efemerul sunt nonvalorile religioase prin excelentă. Acela care se menţine în contact cu ele devine infractor al credinţei. Aceia care nu se sforţează să alunge din viaţa sa preocuparea pentru bunuri ori valori precise, deşi trecătoare, e stigmatizat drept păcătos. Nonvalorile sunt deşertăciuni, adică seducţii aparente. „Omnia va ni tas[98] [99] e deviza oricărei religii.

Păcatul originar*, acela care grevează toată speţa umană, a plecat din curiozitate, adică din nevoia de specificare, A fost o preferinţă demonică pentru a izvorât dintr-o

98* In text: „original" (n. ied.),

99 S. Kierkegaard, Le concept de lp. 61-62. M. Heidegger ■ reluat aceste idei, cu noi argumente ontologice. în opera ia und Zeit vol. 1.

nevoie de schimbare, introducând timpul în nemurire, alegând prezentul pentru atracţia lui imediată, în locul liniştei eterne. Pedeapsa a fost epuizarea temporală prin introducerea sfârşitului. În orice faptă şi în orice viaţă omenească. Această groază de sfârşit, anxietatea istovitei duratei, întovărăşeşte de atunci, nedeziipită, pe om. Ea e un fel de categorie sentimentală apriorică a existenţei umane. „Inocenţa e ignoranţă, în inocenţă omul nu e încă determinat ca spirit, dar sufletul este într-o unitate imediată cu fiinţa sa naturală... Această interpretare e în plin acord cu Biblia care, refuzând omului inocent discernământul între bine şi rău, condamnă ţoale invenţiile... Anxietatea e o determinare a spiritului... anxietatea e ca o căutare de aventură, de monstruos, de

mister”, 1 Astfel, anxietatea (angoisse) e o condiţie prealabilă a păcatului originar şi o consecinţă a păcatului în orice individ. Grija şi neliniştea au intrat astfel în viaţa omului, de îndată ce a căutat situaţii determinate. Aceeaşi concepţie domină sensul budismului. După cum se ştie.

Buda era fiul unui rege ţi trăia în splendoare şi belşug. El nu putea atinge fericirea, fiindcă atenţia lui era chemată de priveliştea suferinţei şi a morţii. El nu şi-a găsit pacea sufletului decât atunci când a considerat lumea ca o deşertăciune totală produsă de plăcere, de impulsie şi de dorinţă, adică de ceea ce e activ şi dinamic în om şi care constituie izvorul oricărei dureri

Dacă omul se poate elibera de cele 5 lanţuri ale robiei, care suni egoismul.

Îndoiala, plăcerea, ura şi ambiţia, atunci el poate atinge sfera păcii eterne care e Nirvana.

El predică: „Când focul plăcerii e stins, aceasta e Nirvana: când focurile urii şi ale vanităţii sunt stinse, aceasta e Nirvana: când orgoliul şi celelalte pasiuni sunt stinse, aceasta e Nirvana”.

Învăţătura ultimă care trebuie reţinută e: binele suprem e stingerea imaterială, absolută, a tuturor iluziilor. Omul perfect trebuie să dezrădăcineze: „Iluziile care produc durerea, care nasc viaţa, bătrâneţea şi moartea”. Unui tată care plângea pentru moartea fiuluia Au, Buda i-a spus: „Ceea ce iubeşte omul îi aduce durere şi întristare, suferinţă, melancolic şi disperare”. Dorinţa şi iubirea creează aspecte deosebite ale existenţei, de care omul se leagă. Libertatea

deplină e stingerea a lot ceea ce leagă de oricare caracterizare individuală. Aceeaşi interpretare, în fond, ca şi în creştinism.

Toate religiile au condamnat drept păcate aceleaşi tendinţe ale fiinţei omeneşti. Peste tot aceleaşi erori au fost denunţate. Cele mai importante păcate, comune tuturor religiilor, sunt:

a) *îndoiala*. Am văzut mai ales cum scepticismul, adică spiritul critic, formează inamicul cel mai odios al oricărei mentalităţi religioase. Şi [este] normal să fie aşa. Credinţa totală e clementul ei prim. Orice spărtură în credulitate ruinează întreg sistemul şi opreşte posibilitatea vie contat cu sfera eterică a absolutului» Păunul numâiul unu trebui să fie astfel neîncrederea şi bănuiala. El trebuie extirpa din rădăcini, pentru a pregăti sufletul

omenesc căire acceptarea totală.

b) *Plăcerea senzuală*. Simţurile leagă cu imediat ui, v

prezentul şi cu caracteristicul Ceea ce e repetat, monoton cenuşiu, ceea ce n-are relief şi particularitate cade sui pragul minimal al sensibilităţii. Plăcerea simţurilor în naşte decât din contrast şi din stări diferenţiale Uniformitatea adoarme excitaţia şi deci senzualitate» Tăcută. Schimbarea însă trezeşte, slin cază. *C* 4 ce n L; tgă de sezent şi de locev e plăce Ea». ixcaz raportul cu bunurile şi valorile relative. Ea ne atrage câtr; palpabil şi concret. Atracţia, Seducţia ei e imensă Fascinarea ci ne împiedică să ne gândim la eternitate. E? satisface şi trebuinţele noastre vitale, şi fiind U merge ** sensul fiziologici şi al naturii e îndeosebi de

puternică plăcerea fiind în genere semnul că o funcţiune st desfăşoară normal Durerea, din contra, e. cum 5-a zis sentinela care dă alarma că un proces de descompunere st petrece în corp. E greu, aşadar, de luptzi ci ceea ce r încurajat de viuţă şi de mecanismul ei. Lupţi religiilor cu plăcerea a fost de aceea îndeosebi de v. oră ş. (k gr**” Cele două tendinţe mai impetuoase, mai ad? r.ci şi m*: reale ale finalismului vital sunt instinctul sexual, adie* reproducerea, şi foamea, adică nevoia de nutriţie. k m, v elementare şi mai violente plăceri sunt le e aceste două qcvoj biologice. Ele sunt lubricitatea? t răcotma, cu variantele sale avariţie şi luxul. Luptând cuitate n şi încervăr d’s i reducă puterile, religia a trebuit să combată, pe cât a puiul, păcatul de fornicare. Toate pravridle

ascetice recomandă în primul rând abstinenţa sexuală.

Toate clicile religioase cer castitate. Orice tentaţie de acest ordin e considerată ca venind de la diavol. Chinurile şi reducerea vitalităţii anahoreţilor tind să potolească poftele trupului. Relaţiile sexuale fixează şi aservesc pe om mai mult decât orice alice va fi în viaţa pământească. Dar şi celelalte simţuri creează plăceri aproape tot aşa de puternice. Nevoia alimentării duce la lăcomie, un alt grav păcat denunţat de canoane. Ea duce, pe căi derivate, la nevoia de apropiere, de posedare, a oricărui bun. Agonisirea averii e o ahl formă de ataşare de bunurile acestei lumi. Ea creează obligaţii, griji şi îndepărtează pe om de la contemplarea celor eterne. Sărăcia a fost mereu preconizată în dogmele religioase,

„Fericiţi cei sâraà etc.4* nu e numai o imprecaţie creştină. O cer credincioşilor şi budismul şi mahomedanismul. Cei care au renunţat la comodităţi le-a veni şi au luat toiagul sărăciei au fost consideraţi sfinţi, într-atâl instinctul de proprietate parc înrădăcinat în sufletul omenesc. De la fachirii indieni la fraţii franciscani sau iezuiţi, toţi acei care au trăit adânc religia s-au lepădat de orice avere. Motivul principal e faptul că bogăţia, fiind exterioară omului, îi dă o putere care nu-i aparţine, care ou e o prelungire a calităţii sale sufleteşti, Averea e exterioară omului, nu-l defineşte, W. James arată că întotdeauna a existat un antagonism între a avea şi a fi. În toate timpurile, bunurilor exterioare li s-au opus calităţile interioare. Meritele personale: inteligenţă, nobleţă, energie n-au nimic

comun cu averea. Omul sărac e liber. El nu e sclavul atâtor griji pământeşti. Numai el se poate concentra către atracţiile vieţii interioare şi către comuniunile cu absolutul, pe care omul preocupat de câştig le consideră inutile sau ridicule. Nu te îngriji de ziua de mâine sau „vinde averea ta şi o dă săracilor –, a spus Iisus Christos. Bunurile materiale exercită o dependenţă.

Credinciosul nu se mai poate consacra lui Dumnezeu, Averea dă sentimentul puterii, încrederea în propriile mijloace, care dispensează de a recurge la ajutorul absolut al providenţei Ea face concurenţă ajutorului de Sus, Ca ţi legătura sexuală, ea ne menţine sclavi ai relativului imediat.

Neîncrederea formează starea de spirit inaptă, inadecvată pentru contactul cu divinul: plăcerea sexuală sau materială

reprezintă atracţia ţi legătura cu lumescul, adică cu relativul empiric, c) *Orgoliul*, un al treilea grav păcat denunţat de cliciic religioase, semnifică izolarea tic marele toi, ruperea legăturilor de comuniune cu lumea supranaturală. Orgoliul înseamnă în primul rând individuaţie: distingerea de unităţi insulare în existenţă ţi pretenţia lor de a se satisface singure. Formă a individualismului, orgoliul presupune egoismul spiritual şi fizic închiderea ermetică în sine şi urmărirea numai a scopurilor personale. E. poate, forma cea mai desăvârşită a relativismului prigonit de credinţă şi cel mai grav păcat al el Religia poate admite, la urma urmei, orice: chiar ateismul, care e toi un mod de a avea contact şi de a gândi religios firea. Orice înseamnă tendinţă religioasă, fie chiar în

politică (fanatismul social), în artă (misticismul simpatetic), în ştiinţă, morală elc" înseamnă o recunoaştere ţi o nevoie a unei realităţi supraindividuale, înglobarea şi *dependenţa de o transcendenţi*. Considerarea unei realităţi individuale ca un tot în sine e negarea oricărui spirit religios. Prin urmare, religia va urmări în primul rând individualismul fizic, adică egoismul şi apoi sentimentul distanţei şi al specificităţii separative de ceilalţi, adică orgoliul. Ea va susţine conformismul şi conservatorismul social. Pentru acest motiv, religiile tind să devie religii de stat, religii oficiale. Pentru acelaşi motiv, marea virtute religioasă, alături de sărăcie şi castitate, e *supunerea*. „Prin virtutea sărăciei, credinciosul sacrifică bunurile sale exterioare, prin castitate îţi sacrifică corpul, prin supunere

el completează sacrificiul său şi dă Domnului lot ce mai posedă încă din bunurile sale cele mai preţioase: sufletul şi voinţa sa/41

Supunerea şi umilinţa nu sunt numai calităţi necesare unei ordini ecleziastice. Ele nu înseamnă numai neputinţa nervoasă de a lua iniţiative pe cont propriu, caracteristică multor caractere deprimate din acele care se refugiază în religie şi care renunţă deci, implicit la orice pretenţie personală. Ele înseamnă mai ales abandonarea vieţii noastre în mâinile voinţei divine. Disciplina catolică arată că trebuie să ne supunem superiorului nostru nu ca unui alt om, ci ca unui reprezentant al lui Iisus Christos. E o supunere către divinitate printr-un intermediar.

De aici clasificările supunerii în această

religie: ... obéissance simple*[100101], „obéissance compliquée”, „obéissance aveuglelete. Marele teoretician al umilinţei şi supunerii, Ignaţiu de Loyola, serie în scrisorile sale aceste mărturisiri care au devenit reguli supreme în ordinul pe care ba fundat: „Trebuie ca, de îndată ce am intrat în religie, să mă depun total în mâinile lui Dumnezeu şi ale aceluia care îi ţine locul Trebuie să doresc ca superiorul meu să mă oblige a renunţa la propria mea judecată şi să-mi stăpânesc spiritul... în mâinile Domnului trebuie să fiu o ceară moale... şi să pun tot zelul în a executa exact tot ce se comandă. Trebuie să mă consider ca un cadavru care nu mai are nici inteligenţă, nici voinţă, ca un baston în mâna unui bătrân care se serveşte de el

---

1001 P, Lejeune, Introduction * I» vie mystique, p. 277,
101 W. James, p, 266.

cum vrea, ca o statuie care se lasă despuiată şi nu opune niciodată nicio rezistenţă.412

Umilinţă şi supunere sunt stări pasive, de abandon. Mai trebuie şi o negaţie activi a propriului eu. Aceea e caritatea: ajutorul altora, sacrificiul total al persoanei, spre a folosi altuia. Altruismul la religie n-are aceeaşi semnificaţie ca în morală. Aici el e mai ales semnul unei desfiinţări de sine, simptomul anihilării personalităţii.

d) În fine, un al patrulea mare păcat e *minciuna*. Interpretată în sensul religios, ca înseamnă substituirea unei aparenţe to locul adevăratei realităţi. Înseamnă deci ignorarea sensului adânc al frici şi „camuflarea lui cu aspecte de circumstanţă. A minţi înseamnă a nega absolutul, al prezenta sub o mască relativă,

circumstanţială, vremelnică. A neglija raportul sincer şi adânc cu lumea de dincolo, cu esenţa ne de terminată.

Restul păcatelor, adică al căderilor în determinare şi individualizare, sunt speţe ori variante ale acestor patru mari categorii.

Toată lupta milenară a religiilor a fost extirparea, eliminarea acestor abateri din sufletul omului. A desfiinţa orice pornire către aspectele specifice ale firii, a rupe legătura cu ele, a distruge orice plăcere pe care ele o pot lăsa în suflet, a elimina viziunea individualizată a Jurnei a fost grija de totdeauna a marilor inhibiţii religioase. Mijloacele pentru aceasta au fost nenumărate. Tot ce ducea la acest scop era bun.

Două categorii de măsuri s-au luat însă

de către codurile religioase pentru înlăturarea păcatului. Unele sunt de ordin preventiv: ferirea de a cădea în greşeală, adică neutralizarea tentaţiei. Altele sunt represive; repuneri în starea anterioară comiterii păcatului, „restituţio to integrum” prin expiaţie şi purificare. Toată gama tehnicelor „salvării”, a „graţiei”, a „mântuirei” se alătură acestor măsuri represive.

Interdicţiile preventive, „labă”-urile, formează cea mai mare parte din conţinutul religiilor primitive, unde e vorba mai mult de ceea ce nu trebuie făcut decât de ceea ce trebuie. Am văzut mai sus cum sacrul trebuie despărţit de profan. Interdicţii de contact, de analogic vor feri pângărirea a ceea ce e divin.

Diferitele oprelişti înlătură posibilităţile

de păcat. Ele anunţă, înştiinţează din vreme la ceea ce se expune acela care va călca despărţirea acelor domenii, adică care va murdări prin acţiuni lumeşti i macul a rea regiunci dumnezeieşti.

Roate omul s-ar menţine în contact cu divinul dacă n-ar fi opera tentaţiei. Toate religiile au închipuit un geniu al răului, un demon, un spirit, un diavol care, exercitând prerogativele plăcerii, ştia să ademenească către viaţa imediată. Pentru a se feri de aceste atracţii periculoase, acela care vrea să-şi păstreze viaţa pură, consacrată numai gândului către Domnul, trebuie să-şi pregătească corpul şi sufletul pentru a fi refractare la orice seducţie. El trebuie să-şi refuze satisfacţia plăcută a marilor nevoi vitale, să-şi anemicze poftele, să-şi debiliteze impulsiunile, în aceasta stă rolul

principal al asceze/. Orice interdicţie are un caracter ascetic, ea oprind de la satisfacerea unei nevoi sau tendinţe. Ascetismul sistematic acceptat înseamnă adoptarea unei vieţi de privaţiuni şi de dureri şi renunţări. Natura, adică ceea ce e dat empiric, e refulat. Ascetul renunţă la foame, la dragoste, la societate, la glorie, adică la realitatea biologică şi socială, la ceea ce simţurile indică ca singura realitate. El se deprinde cu suferinţa sau cu indiferenţa, care formează pentru el a doua natură. El se prepară astfel să intre în mediul divin. „Durerea e semnul că anumite legături care-l ţineau aproape de mediul profan au fost rupte şi că s-a eliberat de acest mediu.”[102]

Cine poate renunţa şi suporta e pregătii

1021 A. Loisy, Le sacrifice, p. 51, ei R- Müller Freienfcls. op. or., p. 62.

pentru opera mare a credinţei, E o iniţiere şi verificare de rezistentă morală, dar şi în acelaşi timp o preparaţie către marile iluminări ale absolutului. Ascetismul ca şi „tabu –ul ne pun în condiţiile de a nu cădea în păcat.

O dată însă greşeala comisă, e nevoie de purificare, Rituri întregi, câteodată de o rară cruzime, spală sufletul şi corpul de căderea în empiric. Mijloacele expia lorii de mântuire suni extrem de variate, după fiecare religie. În unele din ele, t nevoie de moarte prin chinuri (vezi Inchiziţia), la altele, practici ascetice, sacrificii de animale sau persoane: copii, fecioare ele. Semnificaţia sacrificiului e multiplă. Sunt sacrificii magice, altele utilitare, în care omul cerc ceva în schimb, unele de sfinţire, altele de îmblânzire a zeului, în fine, cele

mai multe pentru iertarea păcatelor.

Aceste scopuri variate se întrunesc cu timpul într-o ceremonie unică,[103] De la umila lumânare aprinsă de creştin la biserică, până la sacrificarea animalelor ori a copiilor, cel ce face un sacrificiu caută o expiaţiune. E o conciliate cu divinul în urma unei renunţări, a unei amputări, a acceptării unei suferinţe în compensaţie, ca şi în cazul ascetismului. Animalul sau fiinţa sacrificată devin după aceea sfinte. Simpla lor atingere contagiază de sfinţenie, 1

Interdicte, asceză, sacrificii sunt mijloacele prin care religia absolvă de păcat, adică de atingerea lumii profane. Ele sunt formule generale de comprimare a vieţii naturale care face cea mai periculoasă concurenţă fenomenului sacru, care

103 M- Maus® el Hüben, Studiul: Le sacrifice,E. Dürkheim, dp. dt., p, 465.

urmăreşte să elimine aspectul imediat şi dezordonat pe care viaţa şi natura le oferă omului în realizările empirice de fiecare moment. În această privinţă, religia e construcţia de înăbuşire a excesului de viaţă brutală şi o spiritualizare anemiată, care să ne facă apţi de a primi legătura cu lumea ideală a indeterminării. Semnificaţia ci ultimă e de a nega tot ce oferă viaţa şi a nu lăsa dintr-însa decât just atât cât e necesar la marca iniţiere către lumea cenuşie a absolutului. Secretul oricărei religii se descoperă în următoarele recomandări ale lui S Jean de la Croix în a sa *Montée da* Camel

„Remediul radical la toate relele spiritului se găseşte în mortificarea celor patru pasiuni naturale: bucuria, speranţa, teama şi durerea. Trebuie să vă munciţi de

a feri simţurile de orice satisfacţie. Să le lăsaţi ca în vid şi ca în întuneric... Sufletul nostru să se îndrepte deci întotdeauna:

Nu către ceea ce e mai uşor, d către ce e mai greu.

Nu către savuros, d către insipid.

Nu către ceea ce place, d către ceea ce dezgustă.

Nu către ceea ce e mângâiere, d către ceea ce e dezolare.

Nu către odihnă, d către muncă.

Să nu doriţi mai mult. d totdeauna mai puţin.

Să nu aveţi ambiţie către ceea ce e inall, sau preţios, d către *ce* ca ce e umil şi de dispreţuit.

Să nu căutaţi ce e mai bun în lucruri, ti ceea ce e mai rău, astfel ca să puteţi intra pentru dragostea către Iisus într-o totală

sărătie de spirit şi într-o renunţare absolută la tot ceea ce e în lume. Îmbrăţişaţi aceste practiti cu toată energia sufletului vostru şi veţi găsi îndată consola ţii de nespus.

Dispreţuiţi-vă voi înşivă şi doriţi ca alţii să vă dispreţuiască, Vorbiţi în dauna voastră şi doriţi ca şi alţii să facă la fel. Pentru a dori să ştiţi tot, încercaţi să nu ştiţi nimic; pentru a poseda tot, nu posedaţi nimic”.

Şi aşa mai departe, până la negaţia totală a oricărei tresăriri de viaţă. Mortificare absolută, ca în Nirvana budistă. Acelaşi fond comun şi aceeaşi tendinţă de anihilare a vieţii triviale şi animalice care ne revine prin simţuri, fie ca valorificare, fie sub formă de cunoaştere. Acelaşi „vertige de la contradiction”, spre a favoriza o existenţă dincolo de valorile curente ale vieţii.

CAPITOLUL IX

ECONOMIA CA SUSPENDARE A CONSUMAŢIEI I

Odată cu avântul pe care l-au luat în veacul trecut ştiinţele biologice, majoritatea economiştilor consideră, în ultimă instanţă, conduita economică ca un aspect al instinctului de conservare. Această formă de activitate e privită ca una din înfăţişările luptei pentru existenţă, o cucerire a duratei vitale printr-o grijă veşnic trează, de aprovizionare cu cele necesare procesului vieţii. Ea devine astfel o prelungire a mecanismului fiziologic, a trebuinţelor organice de alimentare, de apărare contra intemperiilor, prin locuinţă şi veşminte, de satisfacere a tuturor cerinţelor biologice. După cum animalul îşi organizează vânătoarea prăzii, sau după cum planta se

acomodează către lumină şi căldură, omul îşi îngrijeşte viaţa printr-o serie de măsuri care în ansamblul lor formează un complex de practici speciale, reunite sub rubrica fenomenelor economice. Darwin şi Malthus aşa au văzut problema şi după ti nu puţini economişti au definit esenţa faptului economic ca organizarea luptei pentru perpetuarea existentei. Dacă deschidem aproape orice manual de economie politică, de pildă acela devenit clasic în învăţământul universitar german, manualul lui J. Conrad, în ultima prefacere a lui A. Hesse, vom găsi acest gen de caracterizare după care a lucra economic înseamnă a te îngriji de satisfacerea trebuinţelor vitale. Din toate purtările omului[104] cea mai apropiată de înfăţişarea materială a vieţii, de

104 F. von Goltlotlilicnlcld, Wirtschaft tis Leben. Vezi şi broşura româneasd, tradusă de dr. V, Atanasiu. p. 3-4.

preocuparea de a împlini lipsurile cerinţelor organice, de a găsi ori inventa soluţii de agonisire şi de consumaţie ar fi Economia, Esenţa acesteia trebuie căutată în conduitele omeneşti care continuă în afară de om, în mediul exterior, fenomenele fiziologice de metabolism* Cât de răspândită a fost această explicaţie o arată faptul că chiar şi acei care nu sunt satisfăcuţi cu acest punct de vedere aşa de sumar şi caută o explicaţie ceva mai complexă consideră subordonarea conduitei economice la un capitol de biologic, măcar ca un punct de plecare util. Şi cu drept cuvânt: preocuparea economică porneşte din tendinţa acoperirii unei necesităţi vitale. Dar această origine identificată, fenomenul rămâne mai departe condus de alte legi şi îmbracă alte structuri, adesea contrazicând

propria sa impulsie iniţială. A spune că procedeul economic constă în a satisface cerinţele biologice înseamnă a încadra un fenomen într-o explicaţie aşa de generală* încât el se va confunda cu o serie întreagă de alte fenomene, fără a se putea prezenta caracterizat de vreo specificitate care să-i aparţină exclusiv. Precizări care să urmărească mai de aproape particularitatea fenomenului devin astfel necesare. Se pune mai întâi întrebarea de ce fel de trebuinţi e vorba.

De cele strict materiale, de cele strict biologice? Nu toţi economiştii sunt de acord. Dacă unii se menţin în domeniul strict material, alţii, de la A. Wagner încoace, introduc printre nevoile economice ambiţia, moda, pasiunile, adică o serie întreagă de mobiluri de ordin sufletesc, O

dală inventarul trebuinţelor economice alcătuit, va trebui ca economistul să se preocupe de realizarea lor. Fiindcă simplele dori nţ i. aspiraţii sau visuri nu suni suficiente spre a crea fenomene economice, înclinarea naturală către satisfacţie poate fi un preludiu, o prefaţă. Economia e o *soluţie*, o victorie a unei voinţe şi a unui calcul raţional asupra unor serii de dificultăţi, şi nu numai o tendinţă. Căci la dorinţele noastre se pun în calc felurite obstacole. Unele vin din pornirile noastre corporale ori sufleteşti, care apar totodată simultane şi contradictorii, formând în suficlul nostru ciocniri, conflicte şi interferenţe care se scad sau se anulează unele pe altele. Adeseori inhibiţii de ordin moral pot neutraliza pofta noastră de îmbogăţire, pot ivi în sufletul nostru ezitări ori simple acte

de abnegaţie. Alteori avem de optat între impulsii de importanţe diferite, suntem siliţi la o deliberare psihică care trebuie să stabilească preferinţe. Iar după ce am ales un drum de urmai, ne apar în calc dificultăţi obiective, care ne vin din lumea de afară. Unele de ordin material, altele de natură socială. O ordine economică e garantată şi sancţionată de reguli juridice, care ne apar ca tot atâtea piedici ce ne stau în cale şi care opresc ca realizarea dorinţelor să nu ajungă o pastă moale de format în mâinile noastre. Peste tot, aşadar, rezistenţe, care fac din comportarea economică o luptă. Cu drept cuvânt s-a observat că aceasta se prezintă ca un conflict între voinţă şi putere, conflict care e responsabil de acea tensiune veşnică între trebuinţă şi acoperire, de acea insuficientă a

disponibilului, pentru care se dezlănţuie lupta pentru acoperirea trebuinţelor. Undeva este trasă fără milă această limită putinţei noastre.

Acest conflict între voire şi putinţă ne *sileşte* prin urmare să ţinem socoteală de chel lui ală cu ocazia fiecărui proces de acoperire a trebuinţei, 1 *

ia ta deci că trăsătura esenţială a actului economic nu sta într-o pornire directa de satisfacere a nevoilor, ci într-un mecanism cu mult mai complicat. Vom vedea mai departe cum natura acestuia sta mai ales într-un proces de a nevoilor vitale. Obiectele care ne satisfac trebuinţele organice nu devin în mod implicit bunuri economice. Atâtea obiecte necesare, indispensabile chiar, nu conferă nicio valoare economică. Apa, alimentele abundente n-au nici un

preţ* Ele nu devin preţioase decât dacă achiziţia lor întâlneşte o scrie de piedici. Fadlitatea lor aduce cu ea ieftinirea treptată până către pragul gratuităţii. Importanţa lor creşte cu gradul piedicilor ivite.

Faţă de aceste inconveniente ale concepţiilor care identifică tendinţa economică cu satisfacţia organică, s-a opus teoria axiologică a fenomenului economic stabilind centrul de greutate pe ideea de care ne apare cu mult mai aproape de realitate. Viaţa economică, spre deosebire de cea biologică, creează şi stabileşte valori. Natura acestora nu e în funcţie directă de anumite cerinţe de urgenţă vitală. La baza lor stă o serie de alţi factori. Se cunosc teoriile care caută să explice valoarea economică. Unele pleacă de la ideea de raritate, altele de la aceea de muncă, altele,

în fine, ţinând seama de utilitatea marginală, după care se stabileşte o comparaţie cu un prag minimal de trebuinţă. Acest mod de a vedea e ceva mai larg decât cel precedent. E adevărat că nu orice scop vital devine o valoare. Definiţia fenomenului economic se lărgeşte. În stabilirea valorii nu intră numai intensitatea nevoii, ci o serie de factori mai variaţi: factori sufleteşti, piedici materiale, sancţiuni sociale etc» etc. Valoarea nu e expresie directă a necesităţilor. În ea intră o serie de contingenţe, o anumită libertate în determinarea ei. Ea pu e echivalentul direct al cerinţelor corporale. Aşezând valoarea, şi nu necesitatea în centrul economiei, se obţine o teorie mai comprehensivă, mai largă. Dar a stabili ranguri de preferinţi nu e lot. Economia nu e axiologic. Grija ci

principală nu e numai a crea scopuri, ci a indica idealuri de atins. Ceea ce o preocupă nu e determinarea unei valori, nici măcar indicarea unui scop de urmărit. Domeniul ei e realizarea instrumentaţiei celei mai potrivite pentru deservirea unui anumit ţel. Viaţa economică se preocupă în primul rând de Ea analizează şi cântăreşte posibilităţi şi soluţii optime. Ea nu are în vedere creare [al de scopuri, d găsire (al de mijloace ingenioase. După cum se exprimă unii economişti germani, ea nu e „Selbstzweck[105], d „Mittel zum Zweck" Imperiul economiei e dialectica mijloacelor. Un scop înfăţişat şi delimitat, rămas însă numai în sfera posibilului, fără a fi turnat în îndeplinire concretă, fără a fi transformat în plăsmuire sensibilă, nu are ce căuta în

105 Olhmu Spamt. Fundament der Volkswirtschaft, 1923,

rândul năzuinţelor economice.

Ceea ce importă aici e de a obţine cel mai mare randament cu cea mai mică sforţare. Regula supremă care joacă în acest domeniu e: „frusta fit per plura quot potest (ieri per pauciora”. Economic înseamnă mult prin puţin, înseamnă suprimarea a tot ce e de prisos, a ocolului inutil, a anarhiei risipitoare, ca şi a excrescenţelor zadarnice, a stângăciei superflue, ca şi a exagerării fără corelat de producţie: un munte care din trudă naşte un şoarece. Astfel, toată atenţia celui care mânuieşte economic fenomencic, de la gratia estetică la funcţiunile organice sati la producţia industrială, e utilizarea mijlocului potrivii şi ne debordai de nici o irosire. Regiunea ţelurilor rămâne secundară. Problema specifică şi esenţială a tehnicii

economice e dozarea şi utilizarea strictă a instrumentaţiei realizatoare. Punctul de vedere axiologic nu lămureşte decât punctul de plecare al comportării economice. Mai exacte din punct de vedere psihologic decât explicaţiile biologice, teoriile asupra valorii nu ajută cu nimic la limpezirea specificului faptului economic să căutăm deci alte lămuriri.

II

Gândind bine, economia e o lege universală a frici, O găsim conducând mecanismul legilor fizicer ale biologiei şi ale tuturor ştiinţelor morale. Sunt greu de înţeles fără legea celui mai mic efort procesele complicate ale vieţii, rezultatele gândirii logice, graţia şi eleganţa ţinutei estetice. Herbert Spencer avea dreptate să afirme că graţia e obţinută printr-o

economie strictă de forţe în desfăşurare, Fie că e vorba de principiul celor mai mici acţiuni, conceput de Liebniz sau de Euler* sau de acela al celei mai mici cheltuieli de energic* său. În fine* de eliminarea repetiţiei, matematicieni, ca şi fizicieni s-au sprijinit pe idee a unui principiu de economic inerent în orice fenomen. Astfel, privită obiectiv, orice manifestare a naturii ascultă de o lege de avariţie, se fereşte de risipă, de dezmăţ şi de deşănţare, urmează o cale oblică* în care sacrificiile şi riscurile sunt menajate pe cât posibil. Privită subiectiv, legea economici devine o categoric a minţii noastre* sub care privim şi aşezăm lucrurile spre a le da ordinea cea mai puţin costisitoare. Nici Aristor nici Kant nu o numără în tabloul categoriilor. Dar cu siguranţă că ar û pu tut-o face cu aceeaşi

dreptate bunăoară ca şi pentru ideea de relaţie, de cantitate, ori de finalitate.

Generală întregii întocmiri a firii, ideea economiei presupune o aliat aceea a *lipsei*. Economia e condiţionată de pauperitate, de insuficienţă, într-o lume de totală abundenţă, într-un paradis rabelaisian într-un „Schlaraffenland”; ca nu ar putea fi concepută. Gândul niţel meschin al evitării oricărei cheltuieli de prisos e deicrminal de o circumstanţă de relativă sărăcie, întrebuinţarea strict cărpănoasă a mijloacelor într-o stare de copioasă bogăţie ar fi absurdă ori perversă. Aşadar, economia e în primul rând un *fenomen* uman *de soluţionare* a *lipsei*. Cheltuitori sunt bogaţir popoarele înzestrate cu imense materii prime, ori tribiyile idilice şi patriarhale de mică populaţie, ale insulelor pierdute în

magnificenţa ţinuturilor ecuatoriale. În această privinţă, Malthus avea dreptate: economia începe printr-un dezechilibru al producţiei faţă de consumaţie, prin creşterea lipsită de corelaţie a unei serii în dauna celeilalte* Grija zilei de mâine e un fenomen exclusiv uman. Natura e risipitoare. Creaţiile ei se efectuează cu oarbe şi orgiace cheltuieli de forţă. Dibuirile şi erorile multiple preced rezultatele pe care le obţine, ca orice proces care se îndeplineşte nedirijat, orbeşte, la întâmplare. Creaţia omenească fiind condusă de o finalitate, se obţine prin utilizări stricte cu cât mai puţină muncă, cu cât mai puţin lux, E. Mach a arătat în lucrările sale asupra sau în *Die Prinzipien der Wärme le* tireprodigalitatea naturii şi a eliminat ipoteza „simplicităţii căilor divine”,

după care providenţa, în adânca ci înţelepciune, ar urmări o ordine simplă şi puţin costisitoare. „Natura e câmpul risipei desfrânate: ea cheltuieşte fără să socotească, împrăştie cu profuziune, peste tot, germenii ei. În mod vizibil, timpul şi materia n-o costă nimic. Omul însă trebuie să fie avar, fiindcă trebuie să se plece sub alternativă: mai mult se cumpără cu mai puţin, iar privaţiunea e aspectul esoteric sau negativ al acumulării Acest aspect de sacrificiu e singurul care e de natură să scuze sordida şi monstruoasa agonisire. Goethe, Sehe Hing şi „Naturfilosofia” nu obosesc în a lăuda tinereţea eternă, fecunditatea infinită şi neistovita profuziune a creaţiilor naturii. Ea dăruieşte fără să primească, fără să împrumute şi totuşi nu

sărăceşte.[106][107]

Economia e astfel o atitudine prin excelentă umană. Scopul ei e combaterea, profilaxia contra irosirii, inhibiţia prodigalităţii. Ea se poate exercita sub două forme. Una, negativă, constă în conservare şi acumulare. Alta, creatoare şi productivă. Să le analizăm pe rând.

a) *Economia ca suspendare a consumaţiei*. Gestul de a strânge, de a păstra e o derivaţie a percepţiei timpului. Pentru cineva care n-ar simţi scurgerea duratei, care ar trăi într-un etern prezent măsurând dimensiunile existenţei numai simultan, fără să deosebească cele trei momente ale trecutului, prezentului şi viitorului, tendinţa de agonisire ar fi

---

106 I n text: „nu sc obovrsc“ (n. red),

107 Asupra prodigalităţii naturii vezi: V, Jankélévildb, P 110-111; Max Weber, Wirtschaft und GcscUichift. p. 181,

absurdă. A conserva înseamnă a împinge prezentul în viitor, a avea conştiinţa zilei de mâine, cu cerinţele şi nevoile ei, cu alte cuvinte, a prevedea. Câinele care îngroapă o parte din mâncarca sa pe care o caută a doua zi are un instinct al viitorului şi un început de act economic. Percepţia duratei, împărţită în clipe trecute şi viitoare, presupune memoria. Nu pot compara ziua de ieri cu cea de azi şi cu cea de mâine fără ca clipa trecută să persiste, prelungindu-se din trecut în actualitate. Viitorul el însuşi e prevăzut după datele şi experienţele pe care le-am trăit. Memoria tinde să asimileze noutatea la vechime, tinzând pe cât posibil la judecăţi de identitate. A înţelege înseamnă a reduce eterogenul, a-i suprima diferenţele în favoarea unei situaţii deja cunoscute. În orice caz, memoria ne ajută a

descoperi, a depista în noianul de noi informaţii ceea ce e familiar, ceea ce a fost încercat. Altfel, toată cunoaşterea noastră ar trebui să reia de la capăt, mereu, orice experienţă. Utilitatea ştiinţei constă în faptul că păstrând amintirea anumitor rezultate câştigate nu mai facem o muncă de Sisif, perseverând în repetiţii inutile. Cultura e un mare depozit de descoperiri, care ne dispensează de a le mai verifica încă o dată, de a le lua drept bune şi definitiv fixate ţi-a porni către noi cercetări. O raportare la trecutul pe care îl purtăm în noi în fiecare clipă ca o comoară adunată e mereu necesară. Evident că şi aici intervine un anumit dozaj, care dă naştere la rândul său la o anumită tipologie. Sunt oameni care trăiesc mai ales în trecut, cu vechile experienţe. Acestea le sunt suficiente spre a

le umple viaţa. Ei trăiesc din repetiţii, din confortabile automatisme, din potolite obiceiuri sunt oamenii care *conservă* trecutul. Şi apoi sunt alţii pe care nu-i interesează decât noutatea» ineditul, aventura, care sunt mereu obsedaţi de atracţia necunoscutului sunt risipitorii de viaţă, de experienţă, de conţinuturi sufleteşti repede epuizate.

Popoarele primitive, care trăiesc în sugestia totală a prezentului, n-au acest dar profetic. Popoarele de vânători nu-l cunosc. Ele nu pot aştepta, ţi consumă totul imediat. Iezuiţii» care au educat economiceşte indienii din Paraguay, au observat că aceştia nu erau capabili să strângă decât sub evidenţa unor experienţe dar vizibile» Viitorul stă prea departe ca să le facă impresie. Numai sub presiunea unor stări

religioase acute erau siliţi să deosebească trecutul de prezent şi acesta de viitor. De asemenea, chinezii» nu atât din lene ori din lipsa a nevoii de câştig, d din absenţa simţului de prevedere* nu sunt în stare să acumuleze. Capacitatea de agonisire e mai mică la popoarele care trăiesc bine, care au un standard de viaţă urcat, decât la cele sobre. De asemeni, ea e în creştere la popoarele care au dragoste pentru copii, la care gândul generaţiilor ce vor urma formează un ideal naţional Individual tipologic sunt mai înclinate către economisire acele profesii care sunt proiectate către viitor, cum sunt de pildă bancherii, decât acei care trăiesc după regula „cârpe diem”, cum sunt artiştii.1

Pe aceştia repetiţia li flezgustă sau li plictiseşte. Condotieri, conchistadori»

aventurieri ai bunurilor spirituale nedefrişate, ci rămân fii prodigi ai vieţii. Sunt tipuri necconomice, pe care nu-i interesează decât risipa şi generozitatea larg cheltuită. Ei se opun celorlalte tipuri, de istoria sau erudiţi, care acumulează. Memoria e funcţia lor spirituală fundamentală, memoria» acea „funcţie «istorică* care, coagulând trecutul în tradiţii transcendente persoanei profunde, se interpune ca un ecran între noi şi lucruri. Memoria e, după marii raţionalişti ai secolului al XVII-lea un principiu de «prevenţiune*, organ al erudiţiei şi compilaţiei, acela care face din spiritul nostru, cura scrie Malebranche, un „garde-meuble”, sau, cum zice La Bruyère, „registrul sau magazinul tuturor producţiilor altor genii; memoria care e.

Într-un cuvânt, revanşa celor care învaţă faţă de cei care pricep, revanşa pedantului, a tehnicianului, a tuturor acelora de care Molière, Boileau, Descartes şi-au bătut joc, asupra omului care gândeşte personal.

A. Salz, K» pii*Jformen, JCapitâlbudung. Kapit-ldyntmik> Id Grundriss der Santlökonomik, vol IV, p. 239 – 240.

„... Există deci, pentru memorie, un mod de a perpetua prezentul, care e o îmbogăţire şi un mod de a petrifica prezentul, care constituie o ameninţare pentru... puritatea şi profunzimea vieţii”[108] Aşadar, aşezat în durată, viitorul nu poate fi conceput fără conservarea a ceea ce a fost Numai purtând cu noi tot ce-am achiziţionat cu răbdare o viaţă întreagă, putem satisface grija pe care o purtăm viitorului. Astfel

108 V, JpôUtévüdi, op. p,\2X

economia e în primul rând o inhibiţie a risipei Cine gândeşte desfăşurarea ulterioară a lucrurilor, cine percepe categoria temporală a viitorului e silit să defalce din ceea ce arc azi o porţiune inalienabilă care trebuie păstrată pentru ziua de mâine. Economia nu e altceva decât o suspendare a consumaţiei integrale. Tipul an-economic e acela care trăieşte fascinai de prezent, cheltuind lotul E omul fără griji, fără anxietăţi; în fond, fără memorie şi fără imaginaţie. Socializată, această comportare duce la ideea păstrării pentru copii, pentru generaţiile care vin, duce la ideea acumulării, a averii şi a transmiterii prin succesiune celor care urmează. „Primul pas al omului către cultură constă în aceasta că el nu se interesează numai de viaţa sa personală, ci şi de aceea a strămoşilor sau a

urmaşilor. Animalul îşi îngrijeşte puii numai atât cât viaţa lor ar fi compromisă fără îngrijire. El nu-şi îngrijeşte părinţii niciodată şi îşi uită urmaşii de îndată ce nu mai au nevoie de ajutorul său. Numai omul păstrează sentimentul relaţiilor indivizilor în timp, prin memorie. Numai astfel se nasc comunităţile care durează: familii clanuri, popoare. Familia omenească e altceva decât familia animală, bazată numai pe scopuri biolpgice. Societatea omenească e altceva decât societatea animală a insectelor... Nu satisfacerea nevoilor înseamnă economic, ci îndeplinirea condiţiilor din care poate urma această satisfacţie... economia începe nu când se percepe neplăcut o lipsă prezentă, ci când o lipsă viitoare e recunoscută ca probabilă şi când acţiuni care o vor înlătura

sunt îndeplinite.”[109]

Bunul simţ popular se apropie de altfel de acest mod de a vedea. Economia politică a început ca o ştiinţă administrativă: arta conducerii unei gospodării de stal. La început, în Germania, că se numea: „Kamera! Wissenschaft”, ştiinţa de a dirija o gospodărie spre a putea fi aprovizionată în prezent şi a păstra resurse şi pentru viilor, „Oikonomia” la greci însemna administraţie, adică gestiune strânsă, evitarea risipei. Se zice de o gospodină că e econoamă când ştie să facă faţă, cu resursele ci modice, zilei de mâine. Ea ştie să raţionalizeze, adică să împartă venitul şi producţia în consumaţie eşalonată pe porţiuni, fără a consuma toiul în prezent. Această

109 K. Voigt, up. dt.. p. 789. [liste vorba probabil de1 economistul Andreas Voigi. autorul unor lucrări ca f>/e s , 19Ü6, ‘lechtwkîhc Ocknnnmilr. 1912, -Dat wjrtschai{friedliche Manifest,“ 1921; Mihai Ratea nu indici lucrarea din care picazi, n. cd.j

aptitudine de a reglementa lipsa prin prevedere duce la forme precise de organizare colectivă. După cum asigură M, Mauss, eschimoşii au două forme de repartiţie economică. Vara, când vânatul şi pescuitul sunt abundente, proprietatea acestora e individuală, cu drept de uz şi de abuz. Iarna, când posibilităţile scad, produsul vânatului devine colectiv. El încetează de a fi bunul fiecăruia spre a fi consumat cum îi place.

Prada se adună în bunuri colective şi se repartizează raţional fiecăruia, după disponibilităţi. În timpuri de război, când perspectiva viitorului trebuie mereu avută în vedere, se introduc restricţiile prin cartele. Când un popor voieşte să se utileze eu un capital industrial mai mare, el interzice unei generaţii o consumaţie prea

largă de bunuri. Spre a se înzestra cu o puternică organizaţie industrială care să asigure viitorul, Rusia Sovietică a impus primei generaţii după revoluţie o serie de restricţii în favoarea generaţiilor care vor veni

Spre a asigura organismului viaţa de mâine, i se impune un anumit regim. Economia e un fel de dietă. Ne abţinem astăzi, spre a nu compromite restul vieţii. Trebuinţele noastre capătă o gradaţie. Ele nu au totdeauna o importanţă egală pentru noi. Câteodată renunţăm la o mâncare copioasă, ca să ne oferim un costum de haine ori o locuinţă mai confortabilă. Înăuntrul acestei table de nevoi, după cum a arătat K, Mcnger, facem o scrie de alegeri, arătăm o scrie de preferinţe, sacrificând altele. Trebuinţele nesatisfăcute sunt

refulate. Toate nu pot fi satisfăcute în mod egal Unele din ele trebuie reduse la un grad de insuficienţă în raport cu apetitul iniţial. Afară de rare excepţii, nu ne putem împlini deodată toate dorinţele. O consumaţie totală în toate ramurile poftelor noastre nu e posibilă. Alegerea unora pre & upune interzicerea altora. Obligaţia alegerii ne impune ţi operaţia schimbului. Renunţăm la un lucru în schimbul altuia. Circulaţia bunurilor înseamnă înăbuşirea unor satisfacţii spre a îndeplini altele, care ne par mai importante sau mai urgente, prin substituire. Faptul economic constă în această preferinţă realizată prin schimb în dauna altora, a căror consumaţie ne-o interzicem pentru un moment,[110]

Fie că e vorba de aranjarea tabelei

110 J, Schumpeter. Das Wcxn und der Hauptinhalt de/ theurr tischen Hotkmalokooomik. p. 56-59.

trebuinţelor noastre. În care stabilim un rang, o ierarhie care soluţionează o parte din trebuinţe prin propriile noastre mijloace şi amâna altele» fie că e vorba de operaţia obişnuită a schimbului, conduita economică stăvileşte unele tendinţe şi împlineşte altele. Ea e o refulare fie a prezentului în favoarea viitorului, fie a unei părţi din necesităţile noastre totale pentru a satisface pe altele. Câteodată. În cazuri mai fericite, consumaţia se suspendă abia la saturaţie. Atunci resturile, inutile în prezent, sunt schimbate sau păstrate pentru mai târziu. După ce o tendinţă a fost pe deplin mulţumită, animalul se dedă, cu indiferenţă ori chiar cu dezgust, la risipă ori la deteriorare. Oamenii utilizează însă şi resturile. De cele mai multe ori, consumaţia e oprită chiar când pofta nu a fost complet

împlinită. Imaginea obsedantă a viitorului nesigur operează stricte delimitări, insuficiente saturaţii în prezent. Oamenii săraci sau măcar prevăzători nu-şi împlinesc decât jumătăţi de nevoi. La ei suspendarea actului nu se aplică numai la valori de lux, ci sunt siliţi adesea să-şi întrerupă acoperirea celor mai urgente nevoi» pentru a puica face faţă a doua zi altora şi mai imperioase, sau chiar unei lipse totale.

Acesta e aspectul individual al mecanismului economic. Dacă avem în vedere înfăţişarea sa colectivă, suntem aduşi la aceleaşi concluzii. Numai că acolo procesul de întrerupere a consumaţiei se îndeplineşte în raportul de forţă economică între clasele sociale. Privaţiunea de consumaţie, care e actul economic normal,

e repartizată inegal. Unele clase îşi suspendă prea puţin trebuinţele superficiale de lux, după ce îţi mulţumesc din plin necesităţile acute, pe când unele clase nu reuşesc să-şi acopere niciodată nici cele mai vitale nevoi. Într-o societate bazată pe regim de clase, niciodată renunţările nu pot atinge acelaşi nivel. Progresul democraţiilor sociale reduce doar la o diferenţă mai mică aceste comprimări. Tendinţa către nivelarea veniturilor va aduce cu ea şi o justă repartiţie a renunţărilor. Aluna fenomenul economic al suspendării consumaţiei în prezent pentru viitor sau a unor părţi de trebuinţi în favoarea altora, care e inevitabil chiar în cea mai prosperă şi mai bogată organizaţie economică, va fi echitabil repartizat între toţi membri, aceleiaşi societăţi.

b) Economia *ca utilizare maximă a minimului*, înfăţişarea inhibitivă analizată până acum priveşte o primă formă a funcţiuner economice: aceea a conservării, a eliminării prodigalităţii de care, dacă societatea sau individul în mecanismul său psihologic ar fi lipsită, ar urma o asemenea irosire, încât orice creaţie, orice sporire a producţiei ar fi zadarnică spre a umple golurile urmate. Totuşi, această faţă a fenomenului ne apare drept negativă. A nu împrăştia inutil, a strânge posibilităţi pentru zile de carenţă şi lipsă poate apărea totuşi ca o formă mediocră a mecanismului economic. Agonisirea penibilă, lentă, însoţită de mici rezultate după grele privaţiuni, nu e suficientă pentru a crea marile disponibilităţi care aduc prosperitatea. Aceasta nu e adusă decât de

acte creatoare, productive, care, independent de o avară administrare a bunurilor, aduc masiva lor contribuţie la ridicarea nivelului de viaţă a indivizilor sau a popoarelor. O mulţime de economişti disting între economia, geloasă în a conserva. În a supraveghea risipa. În a aduna „bani albi pentru zile negre” – economie de tipul francez bunăoară, unde fiecare ţăran strânge aurul adesea neproductiv la ciorap, făcând din acumulare supremul scop – şi economia *deschisă*, unde preocuparea de a stimula producţia, invenţiile* schimburile oferă un „Standing” cu mult mai ridicai naţiunilor decât meschinele privaţiuni ale stăpânitorilor de aur. Privită social* această formă de economic duce ta constituirea de grupuri care lucrează egoist pentru a monopoliza, a-

şi apropia o scrie de mijloace de creştere a avutului lor, indiferente la tot ce e în afară de ele. Aşa apar interesele de corporaţie închisă, care rezervă numai membrilor lor folosirea unor avant agii, ale gospodăriilor obşteşti de sat* de tipul „mirului”, din Rusia de altă dată, ale diferitelor cooperative, ale diferitelor sindicate de producători de trusturi ori cartele, dar mai ales ale naţiunilor autarhice, care, eliminând schimburile libere şi concurenţa, se închid în severe tarife vamale, urmărind politici de monopol, cu scopul de a-şi apropia singure binefacerile une* structuri economice.[111] în ordinea psihologici economice individuale, e vorba de deosebirea între avarul strângă! or şi producătorul ori comerciantul aventurier, între ţăranul conservator şi căpitanul de

111 Ma* Weber. op. of,, p. 183-185.

industrie animai de spiritul marilor afaceri. În aceste cazuri, actul economic ar porni de la cu totul alte date decât în cazul precedent. Ceea ce importă în actul economic creator e utilizarea ingenioasă a unor clemente limitate din care se poate scoate cd mai mare randament. E vorba de un calcul subtil, inventiv, care, pornind de la puţin, scoate mult. Un artificiu iscusii care aproape din nimic produce ceva. E vorba de utilizare [a) oplimă a unor date restrânse, combinate, substituite, sintetizate astfel încât să producă mult mai mult decât în cazurile obişnuite. Nu e vorba numai de prevedere, ci de ghicire intuitivă a unor condiţii de sporire, după cum se exprimă un filosof. Acela care în loc să culeagă în fiecare an produsele spontane ale naturii s-a gândit să le cultive el singur, adăugându-le

condiţii mai bune agricole, a inventat un mod de creştere a bogăţiei cu mult mai grandios decât dacă ar fi păstrat grânele ca să le mănânce pe iarnă. Această intuire e mai generoasă. Adesea mai imprudentă, mai plină de risc Comerciantul care aşteaptă cu produsele sale la ni de zile un preţ mai ridicat, scontând o conjunctură favorabilă, ori se îmbogăţeşte, ori se ruinează. El calculează, se sprijină pe anumite ipoteze, elimină altele şi ajunge la concluzia unui bilanţ final favorabil, „A lucra economic înseamnă, în accepţiunea cea mai precisă, a utiliza un *minimum* de mijloace cu scopul de a obţine un *maximum* de rezultate; dar dacă observăm bine, maximum» şi – minimum» sunt superlative relative. Şi ce e altceva economia decât o speţă de «piş aller», un compromis între doi factori care merg

invers proporţional; ridicarea randamentului şi reducerea sforţării... A realiza cea mai mare perfecţiune posibilă, prin cea mai mică sforţare posibilă, reducând la minimum pierderile şi prezidând la concesia mutuală a incompatibilităţilor aceasta e înţelepciunea suverană, a lui Oikonomia, aşa de prudentă în arta de a-şi cruţa resursele, în a utiliza resturile, de a reprezenta în toate lucrurile «calea oblică», adică rezultanta sau diagonala forţelor contrarii... Economia nu are numai o misiune conservatoare. Ea traduce destinul creaţi uni lor umane îndreptate perpetuu către mai bine. Se pare că în acest destin s-a refugiat nostalgia unei lumi ideale, unde n-ar fi niciun principiu de cheltuială şi că omul expiază un fel de păcat, realizând maximum, şi nu absolutul,

astfel încât în dinamismul comparativului s-ar exprima mai bine legea mecanismelor economice, u[112]

În concluzie, „economia deschisă" ar satisface legea invenţiei şi a creaţiei, spre deosebire de cea – închisă", care ar fi sortită la o eternă repetiţie, la o acumulare conservatoare à aceloraşi valori. Aceste distinct în ni, care privesc evident două procese economice deosebite, au totuşi la bază acelaşi principiu. Ca şi economia conservativă, *economia progresistă şi creatoare pleacă tot* de *la ideea* une/ *inhibiţii a risipei*.

În prima, se evită irosirea bunurilor materiale, a avuţiilor consumabile, în a doua, se fereşte de aceea a timpului şi a mijloacelor improprii de realizare. În

112 V. Juikéfcviich, dl„ p. 9V-106.

adevăr, ceea ce se caută a se elimina dintr-un calcul economic sortit să aducă prin iscusinţa întrebuinţării o stare materială mai bună sunt repetiţiile inutile, experienţele luate de la capăt, dibuirile nesigure, vorace în a înghiţi timp mult.

O experienţă câştigată ne fereşte de a reîncepe din nou încercările de a rezolva o dificultate în aceleaşi condiţii date. Calculul economic suprimă pierderea de timp cu procedee nefolositoare. Dar ceea ce el elimină mai ales e utilizarea mijloacelor improprii unei operaţii. Asistăm la o selecţie strictă a căilor, a metodelor, a coordonatelor optime în care se poate obţine un rezultat. Încercările infructuoase, drumurile întortocheate, tehnicile neajustate scopului, lungimile de prisos sunt date la o parte spre a se alege cu îngrijire şi precizie numai ceea

ce duce direct la scop. E aici o interdicţie a consumaţiei de instrumente, de inoportunităţi, de erori, de gafe, adică o suspendare de consuma fie *nu* a *bunurilor înseşi, ca în economia acumulativă, ci a mijloacelor şi procedeelor care le realizează*. O între prindere care ar uza de prea multe încercări, de prea midie cheltuieli, de prea mult timp n-ar mai duce la câştigul proiectat, la inovaţia ingenioasă, care cu aceleaşi mijloace aduce un randament superior. Toi progresul economic constă în adoptarea acelor tehnici care presupun o consumaţie mai mică. E, în fond, aceeaşi preocupare de stăvilire a risiper şi într-un caz şi în celălalt, actul economic e un act de abţinere, de concentrare, de reducere a luxului.

iir

Consecinţa cea mai directă a suspendării consumaţiei, benevolă sau impusă cu sila altor clase, duce în durată la constituirea fenomenului economic primordial care este acumularea. Strângerea rezervelor pentru ziua de mâine nu e numai interpretarea economică a previziunii viitorului, dar constituie principial esenţa însăşi a mecanismului economic.

Spre deosebire de celelalte valori: religioase, morale ori estetice, care, neavând o substanţă materială, nu sunt acumulabile, valoarea economică se deosebeşte prin aceea că formează agonisiri cantitative din ce în ce mai importante, care îi dau un grad axiologic în plus, adică li măresc cu-ntumul de valorificare. Tocmai fiindcă e consumabilă, deci pieritoare,

valoarea economică, ca să se conserve, trebuie să se acumuleze în cantităţi antidotice pornirii naturale şi anarhice a omului către consumare, 1 Forma concretă a depozitării de valori economice e capitalul. Nu trebuie confundat capitalul şi averea. Aceasta din urmă înseamnă o îngrămădire de bunuri economice efectuate în vederea unei consumări posibile. E

an prim act economic, de natură simplă ţi rudimentari, deoarece finalitatea lui. În ultimă instanţă, e totuşi o consumaţie viitoare. Capitalul însă scapă complet acestei destinaţii. Lui nu i se permite nicio alterare posibilă, nicio împuţinare a substanţei tui. El trebuie să rămână intact, fiindcă destinaţia lui nu este asigurarea faţă de acoperirea unei nevoi viitoare, ti un sens valorificator nou. Ceea ce defineşte

capitalul e sensul valorificării sale. Un capital e o avere care e interzisă total vreunei consumări posibile şi căreia i se atribuie rolul de a produce alte valori sau bunuri economice. El trebuie înrolat într-un continuu proces de producţie economică, misiunea lui nu e de a satisface trebuinţi posibile, ci de a crea mereu câştiguri noi.

Averea corespunde unui stadiu de economie naturală. Un Carnegie sau un Rockefeller erau oameni profund sobri, care nu consumau aproape nimic din ceea ce agoniseau. La ei capitalul era un instrument de lucru, şi nu o posibilitate de confort. Vechile concepţii naturaliste despre esenţa capitalului se refereau la un stadiu „precriiic” al istorici economice. Acestui mod de a vedea trebuie opus unul istoric şi cultural, care ţine scamă în geneza

capitalismului de distincţiunile făcute mai sus. S-a obiectat totuşi în controversele dintre economişti că şi averea are un sens productiv, deoarece produce o dobândă sau un procent, a cărei origine istorică ar fi, după 1. Hering, acel „fenus nauticunv, după alţii, un împrumut în fructe sau, după cei mai bine documentaţi, un împrumut în vite, a căror produse: lână, lapte etc... trebuiau restituite în partea producătorului. Din punct de vedere istoric însă trebuie făcută deosebirea între ceea ce numesc germanii... economia în bani** (Geldwirischaft) de „economia capitaliştii” {Kapitalistische Wirtschaft), Cea dintâi reprezintă doar forma cămătăreasca a economici, a cărei scop e strângerea de cât mai multe bunuri economice, în vederea ivirii unor lipsuri eventuale. Ea e destinată astfel, în ultimă

instanţă, tot unui gând de consumaţie. Cea de a doua, economia capitalistă, implică ipoteza unui refuz total de întrebuinţare a acumulării pentru nevoi personale. Majoritatea economiştilor au ignorat această fundamentală deosebire: capitalul nu are semnificaţie naturală, spontană, ci una acordată de condiţiile evoluţiei istorice a culturii economice,[113] Capitalul, scutii de orice perspectivă consumatoare, e investit cu un înţeles *funcţional*. După cum au arătat unii economişti americani, capitalul e o funcţiune economică care e independentă de semnificaţia sa materială.10 sumă de bani investită într-o afacere care prosperează poate depăşi prin creditele pe

113 Această concepţie » fost inaugurări de K. Man în Das Kapital Böhm-Ba werk. Theorie da Kapitals, cade in vechea eroare nai ura I işti a capitalului. J.Ii, Clark. Distribution* of New-York. 1VUS, k

apropie de concepţia marxişti.

’ Walker spune despre monedă: „money is what money dote", adică moneda etic fum fia pe aie o înde plin«*-.

care le provoacă în vederea susţinerii progreselor afacerii cu mult cifra iniţială investită. Una e forma juridică „a averii*”, iniţial subscrisă pentru finanţarea unei afaceri, şi alta e capitalul *efectiv*, utilizat în conducerea întreprinderii, mărit monstruos cu creditele acordate ulterior. „Odată cu creşterea evoluţiei formelor de întreprindere socială, activul imaterial ca fundament al conducerii economice devine din ce în ce mai important. Apare o separare între acei care au subscris capitalul material (proprietarii acelor «prefered stock», cu dobândă fixă) şi conducătorii afacerii a căror – avere* constă în acţiuni materiale, adică în posibilităţi de credit. Valoarea şi mărimea capitalului oscilează independent de schimbările sau de stabilitatea condiţiilor materiale şi sunt

mai mult determinate de influenta psihologiei maselor decât de variaţiile cantitative ale capitalului material.”[114] Ce devin în adevăr proporţiile modeste ale unei sume de bani subscrise pentru finanţarea unei întreprinderi faţă de capitalul întrebuinţat prin fel de fel de operaţii financiare în conducerea unei întreprinderi modeme? Aşa-numitul „Sachkipâtah e doar un punct de plecare. Astfel, spre deosebire de avere, capitalul are un înţeles abstract, pe care îl acordă structura socială a formei economice capitaliste. Capitalismul e o etapă de civilizaţie economică caracterizată nu prin dominaţia averii, ci a capitalului inconsumptihil W, Sombart a definit unele din caracterele principale ale acestei ere economice. El a arătat cu drept cuvânt că

114 A. Sdl/. «jyi cif. p. 213.

forma numită capitalistă se caracterizează prin *raţionalizarea* vieţii economice. Condiţiile locale geografice, psihologi re, comerciale, tehnice ale Jansării" unei afaceri sunt cântărite, analizate cu toată armătura unei previziuni raţionale. Nimic instinctiv, prea puţine clemente spontane 51 naturale intră în acest calcul economic. A raţionaliza o afacere înseamnă mai întâi a o pune în condiţiile ei specifice de rentabilitate, a scruta eu prudenţă viitorul, a evita aventurile riscului. Aceasta înseamnă, cu alte cuvinte, a stăpâni dorinţele excesive de câştig, a amâna profituri imediate pentru a nu compromite securitatea întreprinderii, a reduce rentabilitatea prezentă şi adesea a renunţa la ea pentru eventualităţi viitoare de avantrigii mai mari. Gustul de căsiic nu e

totdeauna de esenţa capitalismului, aşa cum crede W. Sombart, Gust de câştig, de o impetuoasă lăcomie, au şi cămătarii Orientului, şi mandarinii chinezi, şi vechii aristocraţi romani, care nu au în ci nimic capitalist în sensul specific al cuvântului. „Auri sacra fames" o au într-o doză chiar cu mult mai ridicată birjarii napolitani, gondolierii veneţieni, giuvaergiii sud-europeni sau asiatici. Dominaţia universală a unei absolute lipse de scrupul în câştigul de bani e o caracteristică specială a acelor ţări care sunt din punct de vedere al evoluţiei burghez-capitaliste într-o stare cu mult mai înapoiată. După cum fiecare fabricant o ştie, lipsa de acea „conscieiraetă[115]* a lucrătorilor italieni în

115 W, Somfcwt, Der modeme Kapitalismus, vot. 1. p. 319; Die prinapiclle Eigenart des Kapitalismus.în Grufldms der SonaJöknnomik. p, 2-à: Ma* Weber, Die protestantische Ethik und der Geist Kapitalismus, p. 42.

opoziţie cu camarazii lor germani e unul din principalele obstacole ale dezvoltării capitaliste în acea ţară.1 Goana după câştig e astfel veche de când lumea. Cucerirea brutală şi raptul sunt însufleţite de acelaşi dor de profit Dar ele sunt mai ales mijloace politice şi nicidecum economice. Pofta nemăsurată după câştig e mai ales caracteristică ţârilor precapitaliste, de acumulare primitivă. Karl Marx arc perfectă dreptate când susţine că geneza capitalului s-a efectuat prin câştigul datorit exploatării proletarilor de către burghezi. Aceasta s-a întâmplat mai ales în a doua etapă a fazei capitaliste.

Acest proces de inhibiţie a irosirii trebuie totuşi menţinut chiar atunci când din cauza exploatării sociale câştigurile devin mult mai mari. Dacă risipirea ar fi

concomitentă cu câştigul, chiar capitalul obţinut prin spoliaţiunea claselor de jos nu s-ar putea menţine. Avem doar exemplul atâtor „băieţi de bani gata”, care risipesc în câţiva ani averi imense, câştigate prin exploatări nemiloase de o viaţă întreagă, de părinţii lor Capitalul se menţine atunci când satisface o anumită intenţie voluntară de a deveni şi de a rămâne un instrument de producţie, care nu trebuie alterat de nicio atingere hedonistă, de nicio dorinţă de a-l micşora în întrebuinţări consumabile. Economiştii englezi de la Stuart Mill încoace numesc această comportare în raport cu destinaţia economică a capitalului „waiting”, care înseamnă reţinere sau aşteptare, iar câteodată o desemnează cu termenul de „abstinence”. Prin aceasta, economiştii înţeleg o anumită întrebuinţare

a averii şi a veniturilor, care nu constă în gustarea sau în devorarea bunurilor prezente (Verzehren des Vorbände ne n), ci într-o utilizare a bunurilor care pe moment nu aduc nicio plăcere/ci din contra, jertfe şi muncă, adică o amânare sau o permutare a plăcerii (Genussverzögerung oder Genussaufsehub) în locul unei plăceri nemijlocite... De aceea, capitalul nu este un fapt primar, un dat găsit (ca pământul, puterea de muncă etc.), ci o împrejurare de adaptare a civilizaţiei... S-ar putea considera marii proprietari de vite ai trecutului, ca de pildă patriarhii biblici, ca mari capitalişti, sau cârdurile lor de vite drept capital? Evident, nu. Aceste mari cârduri de vite ar putea fi în cd mai bun caz avere, dar nu capital, întreg capitalismul se fundează pe o telescopic internă, pe care o

văzuse şi Aristot, adici pe acea aptitudine de a sacrifica prezentul pentru viitor. Graba, nerăbdarea de a se sătura în prezent, de a compromite astfel continuitalea conştiinţei sociale şi de a recunoaşte necesităţi suprapersonale pe care le poate aduce ziua de mâine au fost combătute înaintea capitalismului de către diferite religii. Şi capitalismul şi religia au recomandat cu toată puterea aptitudinea de aşteptare. Instinctul agonisirii a fost favorizat şi de una şi de cealaltă. Lipsa de prevedere e piedica principală către o economic prosperă. Cea mai grea sarcină a colonizatorilor şi a misionarilor coloniali a fost de a deprinde triburile primitive să se gândească la viitor şi să nu consume în prezent totul. Din relatările misionarilor iezuiţi reiese că cele mai mari dificultăţi

întâlnite la indienii din Paraguay au fost în această privinţă. Multă vreme starea inferioară a economiei chineze s-a datorit acestei neputinţe de refulare a prezentului. Pentru primitiv, viitorul stă departe, pe când prezentul îl ademeneşte cu cerinţele sale seducătoare şi imediate. Aptitudinea de a aştepta viitorul e condiţionată de felurite motive. La uncie popoare, grija de copir la altele, spiritul profesional de comerţ sau bancă, la altele, aptitudini etnice etc, etc... în unele epoci ale istoriei, această „aşteptare" pentru viitor, concretizată în spiritul de acumulare, e legală de situaţia socială şi de psihologia burgheziei.

Nobilii feudali, a căror putere materială era obţinută neeconomic, numai prin mijloace de cucerire şi furt* obişnuiau să risipească în îndelungi petreceri, în luxul

costumelor, în înfrumuseţarea locuinţelor* în aventuri militare lot produsul cuceririlor lor violente, Neavând la îndemână confiscarea brutală, fiindcă nu avea puterea militară, clasa de mijloc nu găsea altă posibilitate de a strânge oarecare putere economică decât prin sobrietate, prin comprimarea poftelor şi prin agonisirea de miri şi lente economii. Acolo unde morala nobilitară cerea eleganţă şi risipă ca un gest de supremă dezinteresare, burghezia era silită la meschine abstinenţe pentru a-şi apăra cerinţele elegante ale vieţii.[116]

Dar ceea ce a contribuit la formarea acestui spirit capitalist cu un rol esenţial a fost religia. În celebrele sale studii asupra formării spiritului capitalist, Max Weber crede că mentalitatea protestantă a avut un

116 K. Kauliky, Din maierinlisHchc Geschii&ispuffa&mg, voi ÎL

rol deosebit

Contribuţia calvinistă şi lulherană sunt neîndoielnice în această privinţă. Cu toate acestea, chiar înainte de reforma religioasă, unele dogme şi prescripţii ale religiei catolice au avut influenţa lor. Încă din evul mediu, religia catolică recomandă asceza fată de i n trebui n ţarc a bunurilor materiale în doctrina ispăşirii, O scrie de bule papale şi rezoluţii ale concilii lor acordă indulgenţa faţă de păcatele săvârşite, „Scrisorile de indulgenţă” au aproape rolul unui cec, Ele se acoperă la prezentare şi au darul de a scăpa de vină şi pedeapsă. Ele formează începutul unor rente capitaliste. Mai pe urmă Renaşterea italiană întăreşte începuturile unui capitalism bancar. W, Sombarl găseşte în

părerile unui Leon Battista Alberti[117] o serie de învăţături şi recomandaţiuni pentru strângerea unui capital prin renunţări şi economic. Influenţa decisivă însă în încurajarea unei mentalităţi capitaliste o inaugurează protestantismul, în special ramura calvinistă engleză. Unul din cele mai reprezentative spirite ale acestei religii. Benjamin Franklin, reflectează în scrierile sale cu toată claritatea, după cum a arătat Max Weber, mentalitatea economică tipică a protestantismului. El arată în primul rând că cinstea în comerţ nu e numai morală, dar şi folositoare, fiindcă ea aduce credit. La fel punctualitatea, silinţa şi măsura sunt virtuţi pe care trebuie să le cultive orice capitalist.

Înlăturând orice punct de vedere eudemonist, virtuţile sunt prezentate ca

117 W. Somhurt, Der ßurgcaü*. München, 1913,

folositoare. Omul trebuie să strângă bani, cât mai mulţi bani, nu pentru a-şi satisface nevoile – căci el trebuie să trăiască sobru –, ci pentru a constitui un instrument economic* care se prezintă sub un aspect transcendent. Capitalul devine astfel un scop în sine. Şi nu un mijloc pentru fericire. Un alt reprezentant al calvinismului anglo-saxon, Richard Baxter. În ale sale feraa *linişte a sfinţilor*, precum şi în *Christian Director*, ni se prezintă ca unul din cele mai caracteristice exemplare ale felului după care puritanismul concepe capitalismul. După el, risipa timpului în plăceri sau lene e cel mai greu păcat. Trândăvia sprijinită pe liniştea pe care o dau proprietatea şi bogăţia e refuzul oricărei sforţări către o viaţă sfântă. Munca concepută ca un mijloc ascetic e o caracteristică a religiilor

occidentale în opoziţie cu regulile monahale ale Orientului, după care călugărul nu are nicio obligaţiune de muncă. Baxter crede că omul trebuie să lucreze ca să fie bogat nu pentru el* ci pentru Dumnezeu. Aid îşi găseşte originea clica profesională modernă. Din respectul pentru meseria sa, omul e obligai să muncească şi să o perfecţioneze, indiferent de câştigul material pe care îl are.

Înarmat cu acest mod general de a vedea fenomenele economice, puritanismul duce un război complet contra tuturor plăcerilor. Când regii Angliei Iacob 1 şi Carol I dau la iveală faimoasa „Book of sports**, după care în zi de duminică sunt îngăduite plăcerile populare, puritanii şi morala burgheză pe care aceştia o încurajează se ridică contra acestei

îngăduinţi regale. Sărbătoarea nu e făcută pentru dansuri şi alte petrecerr ci pentru reculegere şi pietate. Abia dacă o odihnă e permisă faţă de munca[118]

săptămânii, De asemeni teatrul e odios puritanilor. Prezentarea situaţiilor erotice li se pare inadmisibilă şi vană, adică lipsită de orice folos, Expresiile „superfluities” sau „vain ostentation” desemnează astfel de exhibiţii inutile. Via la trebuie trăită simplu şi uniform: aici vedem că plăcerile nu numai că îndepărtează de la obligaţia de a munci, dar ele au şi neajunsul de a costa bani. Omul nu este decât administratorul averii sale din graţia lui Dumnezeu, ca şi servitorul din Biblic, care trebuie să dea socoteală pentru fiecare ban, neavând astfel dreptul de a-şi risipi averea. Proprietatea nu

118 Max Weber. Die protestăntisebe Ethik der Geist des Kapitalismus, p. 33-36.

justifică astfel decât asigurarea nevoilor urgente ale vieţii, şi nici într-un caz luxul. Acesta şi-l pot permite clasele nobile, şi în niciun caz burghezia. Preocuparea principală a acesteia e strângerea capitalului prin economie ascetică. În această privinţă a avut perfectă dreptate socialistul Eduard Bernstein când a spus că ascetismul e o virtute burgheză. Opreliştile la întrebuinţarea consumaţi vă, la ceea ce a fost câştigat ca proprietate duc la formarea de capitaluri productive. Astfel, morala pastorilor englezi şi a quackerilor duce la consecinţe de ordin strict economic. În lupta lor contra risipei şi luxului nobleţei, ci învaţă clasa burgheză să se restrângă în plăceri şi cheltuieli, pentru a acumula. Munca neobosită, sobrietatea şi ideea că omul e numai girantul propriei sale averi

duc încetul cu încetul la formarea raţionalismului capitalist. Aproape toţi moraliştii şi gânditorii religioşi puritani cugetă la fcL1

Iată deci o curioasă coincidenţă istorică: preconizând simplitatea vieţii şi dezlipirea de plăcerile epicureice, religiile, în special cea protestantă, au reuşit să favorizeze acumularea de capitaluri, mai mult: să ajungă la o concepţie[119]

specific capitalista, după care averea nu trebuie să servească la consumaţie, ci la producţie, iar proprietarul de capital să fie privit ca un simplu girant al unui bun impersonal, pe care nu are dreptul să-l mănânce, d să-l fructifice, O dată stabilită această influenţă a religiei. În sped al a relei protestante, care creează, cu sau fără voia

119 Max Weber. op. dl, p. 3R3-189,2Û1-2Ü5,

ci, un raport direct între asceză şi capitalism, o serie de alţi factori mai puţin spirituali îşi exercită înrâurirea lor la funcţiunea sa consolidată. Capitalismul se întreţine şi prosperează prin forţele sale proprii Suspendarea satisfacerii imediate a trebuinţelor ascultă de aici înainte de varii motive.

O veche dispută între economişti. În care figurează numele lui Ricardo, Adam Smith sau Clark, caută a stabili dacă tendinţa către strângere de capital e în funcţie de mărimea sau midinca dobânzii obţinute, adică de perspectiva unui câştig mai mare sau mai mic. Cu drept cuvânt ne asigură Ricardo că, cu cât ratele profitului sunt mai mari într-o societate, cu atât tendinţa către economisire e şi ea mai mare. Mişcarea acumulării fondurilor în

cooperativele engleze parc a justifica această aserţiune. Alţi economişti observă însă că Olanda, ţara clasică a acumulărilor crescânde, a avut totdeauna un scont foarte scăzut. Un profil mic înseamnă o organizaţie capitalistă de mare acumulare, iar o dobândă mare a capitalului se găseşte în ţâri de capitalism primitiv. O rentabilitate mică presupune astfel un spirit de agonisire care şi-a atins deja efectul, creând mari disponibilităţi capitaliste. Problema se învârte astfel într-un cerc viţios. E mai necesar a căuta alte motive de acumulare decât seducţiunea unei mari dobânzi. La toate acestea trebuie adăugate şi anumite particularităţi naţionale, anumite stiluri economice cinice după care agonisirea şi plasarea ei se fac într-un fel sau altul.

La unele popoare, de pildă la francezi,

economisirea duce mai ales la crearea de averi depuse în „sale”-uri sau consemnate în bănci fără nicio destinaţie economică, dintr-o simplă nevoie de securitate. La americani însă, orice sumă de bani strânsă e destinată unei speculaţiuni financiare, care trebuie s-o dubleze sau s-o tripleze într-o operaţiune adesea plină de risc.

În toate cazurile însă, adunarea de capital e condiţională de sacrificiul unei pofte prezente în vederea obli norii unei folosinţe crescute în viitor.

IV

Acesta e mecanismul psihologic al conduitei economice privită în forma ei cea mai simplă şi mai generală. Dacă privim lucrurile mai de aproape, ele capătă însă un aspect mai complicat. Actul de inhibiţie al consumaţiei nu rămâne, cum cred

economiştii şcoalci americane, în domeniul pur individual, el nu se exercită ca o autorefulare, ci se deplasează în mediul social înconjurător Dacă e vorba de o oprire a consumaţiei, orice individ preferă s-o derive la alţii, să invite pe semenii lui la abstinenţă, decât s-o aplice asupra sa. Fiecare individ tinde să oblige la o renunţare pe un altul, decât să se sacrifice el mereu. Actul suspendării consumaţiei se îndreaptă după legea inexorabilă a egoismului asupra altui grup de indivizi. La o penurie de avuţii, fiecare caută să profite mai mult în dauna altora, lăsând liberă consumaţia sa proprie, dar oprind-o pe a celorlalţi.[120]

Economiştii clasici prezintă formarea capitalului numai sub aspectul sacrificiului

120 In text- „III“ (n. red.).

şi abstinenţei capitaliştilor. „Simpla conservare a unui capital cere o sforţare constantă pentru a rezista la tentaţia de a-l consuma”, scrie undeva Courcelle-Scncuil, Acest proces e adevărat, după cum am arătat mai sus, din punct de vedere psihologic. Însă tot aşa de adevărat e că fiecare tinde să împingă conduita economică a suspendării consumaţiei asupra altuia. Astfel, originea capitalului ca şi acumularea lui se transformă într-un mecanism de fraudă subtilă şi invizibilă, dar lotuşi perfect reală, prin care consumaţia e interzisă unora, dar îngăduită altora. Originea capitalului şi a acumulării printr-un proces de abstinenţă proprie e extrem de rară. Cazul averilor făcute prin muncă proprie şi prin „economisire** nu trece de un nivel mediocru şi de o extensiune

limitată. Asemenea agonisiri se găsesc la unii ţărani chiaburi, la unii meseriaşi (artizani), sau la unii funcţionari superiori. O viaţă întreagă de economii duce abia la o modestă avere. Capitaluri formate prin acest procedeu n-au o semnificaţie economică, ele rămânând la funcţiunea de „avere** fără circulaţie creatoare. Marii capitalişti, departe de a-şi impune un stil de viaţă sobru, îşi ridică „standardul" de existenţă până la nivelul luxului celui mai desfrânat. Afişarea acestei opulenţe e chiar o necesitate pentru ei. Bogăţia ostentativă oferă prezumţii de putere economică şi e generatoare de posibilităţi de credit. În schimb, sobrietatea şi abstinenţa sunt impuse altora, după cum vom vedea, după o „lege de aramă", până la limitele minimum-ului de existenţă.

Originea marilor acumulări, după cum a arătat Karl Marx, se găseşte în două alte condiţii de funcţionare ale sistemului precapitalist şi capitalist.

Prima e cec a ce fon da tonii socialismului ştiinţific numeşte „acumularea primitivă*[121] şi care se sprijină pe violentă şi rapt. – 1 Cea de a doua e fundată pe mecanismul „plusvalutei”.

„Proprietatea e furt” É a afirmat Proudhon, într-o măsură oarecare, lucrul e adevărat istoriceşte. Marile latifundii s-au format, în epoca feudală. În majoritatea ţărilor, printr-un proces de expropriere în favoarea marilor proprietari şi în dauna micei proprietăţi libere răzăşeşti. Istoricul Radu Rose ti i-a demonstrat clar acest lucru pentru ţara noastră. În afară de viaţă

121 K. Muni, Le Capital, trad. Molilor, Culca a 8-a,

socială internă, războiul şi cuceririle au fost pentru stăpânitori surse de îmbogăţire prin confiscarea pământului. Triburile cucerite se transformau în sclavi fără pământ, iar cuceritorii deveneau mari proprietari. Oasele sociale. În parte, s-au diferenţiat în acest mod.

În zilele noastre, „acumularea primitivă” în Europa a luat sfârşit. Ea se aplică însă din belşug încă în regimul colonial. Acolo, în perioada eroică a cuceririlor metropolitane, majoritatea mijloacelor de producţie au trecut în mâinile noilor „conchistadori”. Proprietăţi funciare, mine de aur şi argint, comerţul cu sclavi, ţoale aceste mijloace glorioase ale regimului colonial au fost mânuite de aventurieri, capitalişti ai lumii vechi. La ele s-au adăugat societăţile monopoliste de import-export şi cele de

navigaţie. Faimoasa „Compagnie des îndes” a fost numai un început. Jafurile, crimele, tonurile, sclavajul au urmat.

În ţările europene vechi s-au întrebuinţat şi alte mijloace de acumulare primitivă. Printre ele trebuie să numărăm în primul rând sistemul de impozite pe care le plăteau numai cei săraci şi de care bogaţii erau scutiţi. Bugetele erau suportate de cei sărmani Până la începutul secolului trecut, aceste impozite erau concesionate celebrilor „fermieri generali** care, plătind o sumă forfetară, puteau încasa ceea ce voiau. Un Necker sau Turgot, în Franţa, au fost „fermiers généraux4. Primele mari capitaluri aşa s-au strâns. Îmbogăţirea uriaşă se efectua fără niciun risc. Au urmat după aceea taxele protecţionism vamale, pe baza cărora anumite branşe industriale

aveau posibilitatea să impuic consumatorilor preţurile pe care le voiau. Cu ajutorul acestor taxe s-a creat un mijloc artificial de a produce imense averi, expropriind muncitorii independenţi şi despărţinrâu-i de instrumentele lor de producţie. Delapidările financiare, războiul comercial, împrumuturile de stal suni alte aspecte ale acestor confiscări ale posibilităţii de consumaţie a marilor mase, cărora li s-a impus astfel un regim de adevărat ascetism obligator. Uncie din mijloacele de acumulare primitivă se bazează direct pe forţa brutală: războiul opiului contra Chinei, companiile de piraţi, războaiele între triburi. Altele însă se bazează pe puterea politică a statului pentru a impune anumite regimuri de expropriere mai mult ori mai puţin directe.

Aceste regimuri de violenţă au avut ca efect lichidarea vechiului regim feudal şi înlocuirea lui cu începuturile capitalismului, E ceea ce W. Sombari a numit „Raub Kapitalismus”. Aceasta nu trebuie să însemne însă că originea oricărei acumulări este sprijinită numai pe violenţă. Orice aci de confiscare, cum observă F, Engels, presupune preexistenţa unei proprietăţi. Ca să fie furată, că trebuie să existe, în afară de aceasta, raptul urmăreşte şi el un scop economic. El nu se efectuează numai ca să consume, îi ca să producă. Sclavajul e destinat crcerii de bunuri. Ultima esenţă a violenţei e tot economică, şi prin origine şi prin scop.[122]

Acumularea primitivă priveşte o fază precapitalistă Ea face loc în sistemul

122 F, Fngelv Anh'-£>iilrnnjf, trad. Bracke, vol. II, p, 40. 55 *i urm. r K. Mart. Le Capital, trad. Molitor. vol, t. ap IV. p. 162-1 VU.

economic actual unei agonisiri bazată pe... plusvalută". Aceasta are un mecanism care a fost descris, după cum se ştie, cu o precizie remarcabilă de Karl Marx, Originea capitalului stă în adunare de ore de muncă neplătită. Capitalistul nu întrebuinţează moneda ca echivalent al bunurilor pe care le cumpără, în adevăr, el nu cumpără fiindcă are nevoie de ceva, îi cumpără ceea ce nu are nevoie. El face acest lucru pentru a-l revinde şi a câştiga un surplus. De unde vine acest surplus? El nu poate proveni din faptul că cineva a cumpărat lucrurile sub valoarea lor, nici din acela că vânzătorul le-a vândut peste valoarea lor, căci în acest caz câştigurile şi pierderile s-ar compensa. Clasa capitalistă se îmbogăţeşte, printr-un mecanism fatal, fiindcă vinde pe piaţă la un preţ cu mult mai mare decât acela cu care

plăteşte munca. Aceasta din urmă nu e plătită decât la limita strictă în care muncitorul nu moare de foame, astfel ca patronul să nu-şi piardă instrumentul de lucru care e fiinţa muncitorului.

„Transformarea banilor în capital cere ca posesorul de bani să găsească în piaţă un muncitor liber, şi anume liber dintr-un dublu nunct de vedere. Trebuie mai întâi ca muncitorul să poată dispune ca persoană liberă de puterea sa de muncă, ca de o marfă care-i aparţine; trebuie apoi ca el să nu mai posede o altă marfă pe care s-o poată vinde.5” Iată cum muncitorimea e privată de orice putere de prosperare economică. Ea e ţinută numai la un nivel de întreţinere minima a vieţii. Consumaţia ei e fatal aşa de redusă, încât ea provoacă crize de consumaţie paralel cu acelea de

supraproducţie.

Furând orele de muncă ale lucrătorului, capitalistul îi interzice orice fel de prosperitate materială. În schimb, el poate acumula în toată libertatea imense capitaluri. Procesul care naşte „plusvaluta” trebuie să fie menţinut într-un tempo mereu accelerat. Esenţa capitalismului cere ca operaţia de confiscare a plusvalutei să fie mereu reprodusă, adică creşterea capitalului productiv în dauna consumaţiei să fie continuă şi progresivă, O clipă de oprire, şi întregul mecanism e paralizat. Dar suspendarea consumaţiei pentru muncilor, care e condiţia primă a acestei funcţionări, duce în ţările capitaliste înaintate la proletarizarea crescândă prin concentrarea capitalului şi deci la o consumaţie din ce în ce mai restrânsă, care, la rândul ci,

provoacă crize ciclice. De aici necesitatea pentru capitalism de a se extinde în afara graniţelor, în ţări în care procesul de acumulare capitalist nu s-a efectuat, adică în ţări de lip primitiv ori feudal. Astfel, capitalul se regenerează prin invadarea în ţări necapitaliste.[123]

Apusul ori gloria capitalismului depinde astfel de crearea de noi posibilităţi de acumulare în ţări tinere ori în ţări de tradiţie economică imuabilă. Sub forma de debuşeuri de cumpărare ori de acaparare de materii prime, capitalismul se revarsă peste tot, după principiul vaselor comunicante, acolo unde găseşte un teren virgin, neatins încă de procesul capitalist, în ziua când invaziunea lui în astfel de ţări va fi oprită, fiindcă ele însele vor intra în faza

123 K. Mart. op dt, p, 192-193.
’ Roza Luxemburg. Die Akkumulation des Kapitals, voL 1, p, 330,

capitalistă, capitalismul metropolei îşi va fi trăit traiul.1

Extensiunea mondiali a producţiei de lip capitalist devine astfel una din condiţiile ei istorice de existenţă. De aici imperialismul economic, Lenin a arătat că această formă este ultima din ascensiunea capitalistă. El a dus mai departe doctrina marxistă, arătând vicisitudinile, formele şi dificultăţile acestei ultime ere în această fază, derivarea inhibiţiei economice se face mai ales asupra ţârilor noi din alte continente, asupra diferitelor colonii. Dar şi acolo conştiinţa naţională a popoarelor şi contradicţiile fatale, devenite structurale, consubstanţiale regimului se revelează în mod inexorabil, şi decadenţa capitalismului ca sistem economic imperialist se evidenţiază.

De la acumularea primitivă până la

forma imperialistă a capitalismului, „exploatarea omului de către om*[124], adică interdicţia consumaţiei altora prin reducerea nivelului de viaţă al muncitorului, pentru a excita acumularea de capitaluri, se realizează treptat, dar fatal

CAPITOLUL X CEEA CE E NOBIL

I

Un oro sare în apă şi, în condiţii pline de risc pentru viaţa lui salvează pe aceea a unui copil cart trebuia să se înece. Un revoluţionar îţi sacrifică viaţa în temniţă* Un filantrop dăruieşte unei opere de binefacere o bună parte din averea sa. Într-o adunare distinsă, un dandy elegant impresionează asistenţa printr-o alură în ace laţi timp graţioasă şi mândră. Se spune despre un metal sau despre o linie

124 Rt>za Luxemburg, op. dt. voi. 1, p. 3251; vot. II. p- 115: L Statin, /VoWtffndc Icntwsmului, p, 8,

mlădioasă a unui templu că sunt nobile. Tot astfel, despre un cal care are rasă. Iată câteva fapte disparate, culese din compartimente diverse ale vieţii de toate zilele şi cărora le atribuim în mod comun epitetul de nobile.

Care e clementul comun care le leagă în aceeaşi esenţă? Care e caracteristica fundamentală a acestor aspecte variate, pe care le desemnăm cu acelaşi nume? Să încercăm a le sistematiza. Conceptul de nobleţă comportă cel puţin patru puncte de vedere sub care poate fi considerat.

L Cel dintâi e de concepţie sociologică. De îndată ce tribul primitiv s-a diferenţiat politic, el se scindează în două clase dominante: aceea a stăpânilor ţi aceea a celor robiţi. Peste lot, în urma unui astfel de proces, apare un patriciat. El se distinge de

comunul vulgului printr-un costum special, printr-un stil de viaţă materială şi morală deosebit, care merge de la confortul locuinţei şi alimentaţiei, până la anumite „manierede comportare, la un ritual în societate, la o morală, la un limbaj şi la o literatură speciali

Conduita acestei clase se caracterizează printr-u indiferenţă mai mult ori mai puţin vizibilă faţă de nevoile materiale imediate, printr-o înăbuşire a tendinţelor animale, printr-o spiritualizare ostentativă în majoritatea atitudinilor, în fine, printr-o predilecţie către valorile de lux. Istoria luxului coincide cu voinţa de ostentaţie, cu o hotărâre de izolare. Luxul e un simbol al puterii de clasă, şi desfăşurarea lui, o sfidare voită faţă de acei cărora accesul în clasa superioară le e interzis, o barieră bine

stabilită, punctul de demarcaţiune pe care vulgul nul poate trece,[125] La unele popoare primitive există o curioasă instituţie numită „potlatch” şi care constă într-un fel de concurs ţinut între diferiţi membri mai importanţi ai clanului, spre a vedea care poate dărui mai mult. Generozitatea şi risipa sunt semne de putere”! „Tournois” urile medievale aveau indirect aceeaşi semnificaţie. L7 n nobil, spune Joseph de Maistre, teoreticianul boierimei feudale franceze, e acela care dă mereu şi nu cere niciodată, acela care are numai datorii şi nu revendică drepturi. Bineînţeles că această atitudine e uşoară şi firească la acei care au acaparat mai dinainte totul şi nu mai au ce revendica. De la „potlatch” la Joseph de Maistre nobilul oferă, şi nu cere. El

125 H. Baudrillard. Histoire du luxc, Paris, 1913: W. Somhart Luxus und Kaprii/umui, p. 71-76: E. Goblet, tanière et le nrôeati.

cheltuieşte, se dăruieşte, fiindcă nu e deprins cu „vulgare” reclamaţiuni sau cu socoteli meschine, E o dialectică a prisosului. Mentalitatea sa visătoare şi idealistă nu e „pătată” de gândul nici unei utilităţi Literatura sa lirică t romantică şi plină de imposibile făgăduieli. Stilul amorului e sublim şi absurd. Dacă luxul înseamnă lot ceea ce depăşeşte utilitatea, mentalitatea nobilă în genere e o mentalitate de lux. Un lux de o calitate insolentă şi ostentatorie, care tinde mai ales să constituie o izolare a clasei în mijlocul celorlalte. Acesta a fost genul de viaţă al patricianului roman, al castelor superioare indiene, al Curţii de la Versailles. O dată însă cu apariţia capitalismului, în Renaşterea italiană, ca şi în sec. [al] XVII-lea şi al XVIII-lea în restul Europei, clasa

mijlocie începe să imite viaţa aristocraţiei. Apare atunci un tip de risipă care nu mai e „luxul-barieră”, d „luxul întrecere”. Parveniţii întrec orice simţ de măsură. Preocuparea lor e de a depăşi pe acei care i-au sfidai altă dată,[126] Având puterea banului de partea lor, ci desfăşoară o orgie de cheltuială, exagerând această tendinţă din nevoia de a lăsa în umbră nobleţea care i-a provocat altă dată. Nevoia aceasta de exhibiţie, de „epatare”, de handicap în cheltuială, care e pornită mai întâi contra clasei superioare, începe mai târziu să se manifeste prin membrii burgheziei, înăuntrul propriei lor clase. Fiecare voieşte să depăşească pe celălalt. Monsieur Jourdain, celebrul „burghez gentilom” al lui Moliăre, ca şi parveniţii lui Balzac, au

126 Thofuein Vcbten, Tie Theory of ihe Leis urc CZsss, 1899. *

nenumăraţi profesori care trebuie să-i iniţieze în secretul diferitelor arte, au o locuinţă fermecată, consumă într-un fast alimentar ori vestimentar tot ce se poate închipui mai scump. Toată această risipă devine la omul de afaceri o prezumţie de credit. Astfel, luxul se disociază de nobleţă, aceasta arborând în decadenţa ei tocmai un stil de viaţă sobru şi lipsit, pentru a se separa de „noii îmbogăţiţi”, pentru a se singulariza în superba ei mizerie. Căci legea primordiali a fiecărei aristocraţii e izolarea. Contrariul conceptului de nobil e acela de comun, A fi nobil înseamnă a ieşi din mulţime, din omenirea standardizată din ceea ce e omogen şi banal. Funcţiunea nobleţei e de a despărţi oamenii nu numai după criteriul naşterii sau al ştirii sociale, d după acela al meritului, al calităţii

individului. Orice aristocraţie tinde a fi o „aristologic”, o selecţie către speţele rare, excepţionale, distinse Ea e totdeauna o goană contra omogenului, o alegere, o preferinţă pentru valorile rare, contra înclinărilor obişnuite ale maselor. Ea se situează totdeauna la comparativ, pretinzând un plus de calitate, pe cât posibil inaccesibil. Dacă felul ei de viaţă ar fi accesibil, că s-ar pierde în masa anonimă. De aici ermetismul ei de castă claustrată şi solitară. Etosul aristocratici e singularizarea, care nu e numai o poză voită, ci o consecinţă fatală a condiţiei ei.

2. Nobleţea poate fi considerată, în al doilea rând, dintr-un punct de vedere biologic. Semnificaţia ci, deasupra oricărui rol social, poate fi şi una de selecţie rasială. Horticultorul care împreunând diferite

speţe de Qori capătă una mai frumoasă ca toate, sau crescătorul de animale care urmăreşte obţinerea de exemplare din ce în ce mai perfecţionate, prin altoiri, prin acuplări, prin îngrijiri răbdătoare, ca şi eugenistul care urmăreşte îmbunătăţirea neamului omenesc, toţi se străduiesc către o ridicare a nivelului biologic al speţei. Pe lângă aceste culturi, oarecum „in vitro”, natura întreagă, în sensul Darwin ian, operează prin lupta pentru existenţă o selecţie a exemplarelor celor mai înzestrate pentru viaţă. Crescătorul de cai de curse ca şi ferocitatea junglei urmăresc acelaşi ţel. Pentru acest motiv unii filosofi au aşezat nobleţei în rândul valorilor vitale, fără iâl acorde all sena decât acel biologic,[127] CaIIlatei ei enliall a acestei valori ar fi

127 Max Scheler, Der Famthsmus io der Ethik und die msttriêle Wettcihik,p. 108-109,

cultura purităţii, Indepirlarei elementelor vulgare şi străine care pot alten curăţenia totali a unei speţe. Când un crescător de cai nu de câini vinde un exemplar reuşit, el îl însoţeşte de un ict de genealogie* de un „pedigree”, care caută să dovedească ci niciun amestec necurat nu a-a strecurat în viaţa sexuală a strămoşilor. De aceea, aristocraţiile de pretutindeni au Interzis căsătoriile exogene* „mezalianţele”, care ar fi putut cord cursul Imaculat al atavismelor. Cel care a considerat în permanenţă nobleţea ea o perfecţionare biologici a speţei umane a fost, după cum se ştie, Nietzsche. Nobleţei înseamnă, după el* sănătate, nevoie de cucerire, dar mai ales asprime şi duritate de inimă, lipsă de milă şi de compătimire, eliminarea oricărui sentimentalism care echivalează cu

degenerarea şi decadenţa. Omul nobil sfarmă în jurul lui vieţi în cruzime şi Intoleranţi şi cucereşte ceea ce vrea, călcând peste cadavre* ne-Wotan a pus în pieptul meu o inimi neînduratl», această vorbă a anticei saga scandinave e în adevăr ieşită din sufletul unul wiking orgolios, căci când un om iese dintr-o astfel de speţă, e mândru de a nu fi fost destinat milei Iată de ce eroul acestei «saga» adaugă: «acela care, când este tânăr, n-are încă o inimă aspră, acela nu va avea-o niciodată». Oamenii nobili şi îndrăzneţi care gândesc astfel sunt la antipodul susţinătorilor acelei morale care găseşte indiciile moralităţii tocmai în compătimire* în devotament, în dezinteresare* încrederea în sine, orgoliul* o fundară duşmănie şi o profundă ironie în faţa «abnegaţiei» aparţin cu tot atâta

siguranţă unei morale nobile ca şi un uşor dispreţ 51 o sigură bănuială faţă de milă şi de o inimă caldă-... Morala stăpânilor afirmă cu severitate principiul său după care nu avem datorii decât faţă de egali: că faţă de fiinţele de rang inferior, faţă de tot ce e străin, putem să ne purtăm cum ne place, cum ne cere inima şi în orice fel menţinându-ne pe deasupra binelui şi a răului, 4*[128] Sau în altă parte: „o speţă se formează, un tip devine stabil şi puternic printr-o lungă luptă contra unor condiţiuni constituente şi esenţial *defavorabile*. Se ştie. Şi pe de altă parte experienţa crescătorilor o dovedeşte, că speţele cărora le e destinată o nutriţie supraabundentă şi în general un excedent de protecţie şi de îngrijiri înclină îndată în chipul cel mai

128 Friedrich Nietzsche, Werke in zwei Band fl, Cari Hanse* Vertag, t967,p. 149-150 (n, ed.).

intens către alterările tipului şi devin bogate în caractere extraordinare şi în monstruozităţi. Să se ia în consideraţie o comunitate aristocratică, o cetate antică grecească, de pildă, sau poate Veneţia, ca instituţii voluntare sau involuntare cu scop educativ. Vedem acolo o aglomerare de oameni părăsiţi, singuri, care vor să asigure triumful speţei lor, fiindcă sunt siliţi să se impuic sub pedeapsa de a se vedea altfel exterminaţi. Aici acest confort, această abundenţă, această protecţiune care favorizează variaţiile lipsesc: speţa are nevoie numai de ea însăşi ca de ceva care tocmai graţie asprimei, uniformităţii, simplicităţii forţei sale poate să se impuic şi să se facă viabilă în lupta perpetuă cu vecinii sau cu robii în revoltă sau care ameninţă să se revolte mereu. Experienţa

cea mai variată îi arată datorită căror calităţi... există ea mereu şi mereu cucereşte victoria. Aceste calităţi ca le numeşte virtuţi, aceste virtuţi singură ca le dezvoltă. Ea procedează cu neîndurare şi pretinde chiar neîndurare a. Orice morală aristocratică este intolerantă în educaţia tineretului. În modul său de a dispune de femei. În moravurile matrimoniale, în raporturile dintre tineri şi bătrâni» în legile penale. Un tip care se prezintă cu puţine caracteristici, dar cu caracteristici foarte pronunţate, o speţă de oameni severă, războinică, înţeleaptă, mută, închisă... o astfel de speţă e fixată pe deasupra schimbării generaţiilor».4*!

Aceste idei revin mereu, după cum se ştie, ca obsedante leitmotivuri în toată opera filosofului german. Nobleţea nu este

altceva decât asigurarea triumfului celui mai tare în masacrul junglei Definiţia nobleţei după Nietzsche nu e altceva decât o metafizică lirică a concepţiei darwiniene*

Am văzut că şi filosofi mai potoliţi, cum e cazul lui Max Sehe ler, înrâuriţi de această viziune, aşază valoarea nobleţei printre valorile biologice. A proceda eşa înseamnă a restrânge pe nedrept sfera valorilor vitale, căci există astfel de valori, cum e de pildă sănătatea sau prosperitatea fizică, care n-au într-însele nimic nobil. Pe de altă parte, atâtea valori spirituale ca cele estetice sau etice şi care conţin clemente de nobleţă nu implică lotuşi niciun element biologic. Nobleţea, cel puţin în sensul uman, depăşeşte, fără îndoială, de ea de selecţie cugenică, căutându-şi caracteristicile în alte domenii.

3. În afară de sensul social şi biologic, se mai poate gândi noţiunea de nobleţe şi sub un unghi estetic. Se vorbeşte adeseori de o ţinută a corpului, de un mers sau de un gest nobil. O coloană într-un edificiu arhitectonic, o linie pură într-un desen sau într-o sculptură ne apar drept nobile, Fără a întrebuinţa o semnificaţie metaforică, orice ad grattos, adică o mişcare făcută fără sforţare, fără opintire, fără chin, ni se pare de o esenţă distinsă Graţia presupune o economic de forţă, o desfăşurare iircarcă, fără adiacente parazitare, fără risipă de elemente inutile fără dibuiri dezorientate. „Saltul unei căprioare şi o frază melodică de Mozart prezintă, în mecanica lor» o suprimare totală a deviaţiunilor liniei de forţă sau a concursurilor nesolicitate, Graţia presupune un exerciţiu îndelung, o veche

acomodare, o supleţe câştigată prin infinite experienţe eliminatorii, o noutate asimilată până la expresia ci clasică, degajată de încercările ratate, adică turnată în singura ci expresie potrivită. Nobleţea estetică înseamnă astfel mai imâi proprietate exactă şi expresie precisă. Intră fără îndoială în aprecierea estetică a nobleţei analogii cu concepţia socială a unei vechi îndeletniciri în rasă şi cu perfecţiunea biologică a unor repetate şi lungi exerciţii şi experienţe atavice.

4. Sensul social, ca şi cel biologic, oferă oarecum valorii nobile mai multe cadre exterioare de înserare. Domeniul ci de situare specifică rămâne însă cel etic. Ca şi binele, ca şi adevărul, ca şi sfinţenia sau dreptatea, nobleţea e o valoare morală. Ea poate fi considerată în sine ca atare având,

ca şi celelalte valori, o existenţă autonomă. Definiţia din punct de vedere moral nu e uşor de făcut, deoarece ea se degajă mai mult printr-o poziţie negativă, „per a contrario”, fată de o serie de non-valori. Astfel, a fi nobil înseamnă a fi opusul unor defecte ca: laşitatea, frica, linguşirea, umilinţa, minciuna, mefienţa etaj Cum vom putea însă degaja o esenţă unică dintr-o virtute care conţine adunată într-însa atâtea clemente de opoziţie faţă de concepte atât de variate? Cum vom putea descifra un caracter unic unei noţiuni care, fără să posede o trăsătură proprie ci, îşi înfiripă existenţa numai din situaţia contradictorie faţă de o scrie de concepte care, fiecare, e totuşi dar delimitat? Dificultate care a făcut pe unii eticieni, în special pe N. Hartmann, să considere nobleţea nu atât ca pe o

valoare în sine, cât mai ales ca pe un nivel ridicat al altor valori. Printre alte dimensiuni, imperiul valorilor conţine şi pe acela al înălţimii. Nevoia de a urca mai sus, privirea către ceea ce nu a fost încă conceput în nivelul de altitudine al unei valori constituie tendinţa către nobleţe, A vrea să fii mai bun, mai drept, mai veridic, mai curajos decât gradul comun atins până atunci în aceste virtuţi înseamnă a realiza nobleca. Ea se prezintă astfel ca „o teleologic a an licorn un ului[129], ca o năzuinţă către excepţional, către neatins? Această virtute trebuie astfel gândită dintr-un punct de vedere comparativ. Ea nu are o existenţă autonomă, ti una relativă în raport cu gradul atins de ceea ce e obişnuit. Finalitatea ci e încordarea şi depăşirea.

129 N. Hartmann, Ethik. p„ Î5S-363

Scopul ei e tocmai întrecerea oricărui scop. Istoric, ea se confundă cu eroismul, adică cu nevoia de a cuceri ceea ce n-a fost cuceriţi

Directiva ei permanentă devine, astfel, o nevoie inexorabilă de ascendenţă. Nobleţei îi repugnă deci orice tendinţă de compromis, preferinţa ei tinzând permanent către un caracter absolut. Nu îi convin un stil meschin de dimensiuni mici, măsurile mijlocii, prudente, temătoare, calculate. Ea e caracterizată totdeauna de un stil măreţ şi pur. Etosul ci nu cunoaşte ezitare sau cântărire de avantaje ori de pericoleoricât ar fi de înalt nivelul atins în realizarea vreunei valori, ea nu poate fi satisfăcută de el, chemarea ei orbitoare fiind obsedată de gândul imposibilului.

Singularizare socială, puritate biologică, proprietate şi precizie în expresia estetică,

depăşire şi încordare în cadrul etic, iată câteva din aspectele fenomenului de nobler?”

H

Prezentată în cadrul etic ca un grad sau ca un nivel al altor valori, nobleţea nu capătă prin aceasta o definiţi? proprie. Ea rămâne doar ca o dimensiune, dependentă de fiinţa altor virtuţi A voi mai mult şi mai bine în orice domeniu, a tinde către o perpetuă ascendenţă a nivelului atins de alte valori nu înseamnă totdeauna a realiza nobleţe. A năzui către mai multă sănătate, către perfecţionare tehnică, a fi chiar mai bun sau mai drept decât alţii nu înseamnă a fi numaidecât nobil. Definiţia nobleţii trebuie să fie independentă de domeniul altor valori morale. Pentru a descoperi esenţa ci proprie, nu vom urma în mei un

caz vechile definiţii nietzscheene, inspirate de criterii vitaliste. Lărgind accepţia strict biologică adoptată de Nietzsche, Max Schelei acceptă totuşi concepţia după care nobleţea ar fi o selecţie de forţă şi de sănătate, adică un rezultat al culturii rasiale. N. Hartmann pomeneşte în legătură cu nobleţea de o aristologic, termen care trebuie să înlocuiască pe acela de aristocraţie. Întrebuinţat de Nietzsche.

Eroarea tuturor acestor concepţiuni stă, după noi, în confuzia ce se face între aristocraţie şi nobleţe. Aristocraţia este în toate societăţile omeneşti elita ideală. A domina şi exploata o societate datorită puterii fizice, averii sau sănătăţii nu înseamnă deloc a face un act nobil. Atâtea aristocraţii sunt doar crude, laşe, corupte, vicioase. Mânuirea forţei se poate face cu

mărinimie şi eleganţă, dar şi cu meschinărie şi josnicie, în schimb, atâţia oameni umili, bolnavi, sătaclaiată eleganţă, generozitate, blândeţe şi acea aspirase către ascensiune, către depăşirea nivelului actual, care după unii eticieni pare a fi semnul însuşi al nobiclei. Din oameni modeşti şi umili au ieşit adeseori sfinţii, eroii, revoluţionarii. Atâtea acte de jertfă sublimă au fost făcutele oameni bolnavi. Omul nobil nu e totdeauna omul tare. Tocmai fiindcă dispreţuieşte întrebuinţarea oricărui mijloc, tocmai fiindcă refuză succesul cu orice pre şi în orice condiţii, fiindcă alege căile grele şi elegante, omul nobil e slab şi dezarmat adesea în lupta pentru existentă. Neputând utiliza toate mijloacele şi lipsii de preocuparea, reuşitei şi de dorul triumfului, el devine deseori un dezadaptat. Se pot

colecta mai multe acte de supremă eleganţă sufletească la învinşii vieţii, la rataţi, la resemnaţi decât la puternicii triumfători ai zilei.

Străin de categoria succesului, omul nobil e aproape totdeauna puţin înzestrat pentru viaţă.

Criteriul puterii biologice ni se pare astfel tocmai contrar noţiunii de nobleţe. Am scris altă dată undeva că omul nobil e *omul distrat*.} în adevăr, din funcţiunile animalice dintre cele mai eficace în lupta dintre speţe este conduita de pândă. Animalul, ca şi omul primitiv, datorită unei ascuţimi deosebite a simţurilor, sunt atenţi la cel mai mic zgomot, la cea mai mică mişcare care se întâmplă în jurul lor. Un freamăt, un uşor zvon de paşi poate să semnaleze prezenţa prăzii. Animalul rapace

stă veşnic încordat, proiectat asupra exteriorului pentru a-l folosi în orice moment. Pinalismul vital presupune o mare încordare de atenţie. La omul primitiv, aceeaşi scrutare de fiecare clipă a modificărilor care se pot întâmpla 1 în mediul exterior. În societăţile cultivate, aceeaşi aptitudine se dezvoltă la omul realist sau vulgar care vrea să aibă succes, la arivistul care vrea să ajungă, la prudentul calculat care se

În lee: „întâmpirUT (n.red.).

fereşte de risc, la egoistul sau epicureul care vrea să se bucure de toate» P» Janet vorbeşte undeva de aptitudinea specifică a oamenilor bine înzestraţi biologic şi pe care o numeşte funcţiunea realului. E un mod de adaptare perfectă la ambianţa înconjurătoare, la cerinţele şi specificul ei,

dar mai ales la momentul prezent, la actualitate» Omul sănătos e un realist cotidian: el nu e nici utopic, nici reacţionar. Ajustat mereu numai la ceea ce se cere în clipa prezentă* el e un oportunist

Dacă acestea sunt caracterele psihice ale deplinei normalităţi, uşor putem constata că ele nu se potrivesc deloc omului nobil. Dezadaptat faţă de ambianţa sa şi de timpul său, el e obsedat de un gând care întrece condiţiile temporare. Preocupat să depăşească, după cum am văzut, nivelul actual al valorii pe care o serveşte, el e obsedat mereu de altceva decât ceea ce se întâmplă. Nesatisfăcut de prezent, el îl dispreţuieşte sau rămâne indiferent în faţa lui. E firesc astfel ca el să nu pândeas că, să nu scruteze, să nu utilizeze datele prezentului şi ale realităţii şi să rămână în

raport cu ele mereu distrat, mereu proiectat în viitor. Realistul şi oportunistul nu lasă să le scape neutilizată nicio întâmplare din lumea care îi înconjoară» Nobleţea e o problemă de atenţie încordată la un orizont ideal întrezărit în viitor, şi de distracţie totală în raport cu realitatea prezentă. Sufletele nobile sunt lipsite de interes pentru imediat* numai fiindcă sunt indiferente la reuşită. Obsedate de esenţa creatoare, ineditul singur interesăndule, sufletele nobile sunt totuşi indiferente la recompensă» la sancţiunea premială acordată creaţiilor lor. Dacă le-ar interesa succesul, ar însemna că nu mai sunt proiectate în viitor, d legate de actualitate. Chiar aprobarea posterităţii e tot o legătură cu un prezent oarecare, fie el cel de mâine, în timp ce nobleţea e tocmai ruperea

oricărei legături cu vreo actualitate sunt două elemente egal de categorice, egal de exigente în orice act nobil, Pe de o parte, depăşirea actualităţii, deci spiritul creator, pe de altă parte, indiferenţa totală la aprobare sau la dezaprobare. S-ar putea defini nobleţea o creaţiune fără intenţia succesului social. Dar tocmai această insensibilitate la sancţiune arată sensul antibiologic al noble ţii. Viaţa, categoria vitală, e un sistem de acţiuni şi re acţiuni: excitaţie şi reflex, provocare şi adaptare în raport cu mediul imediat. Niciun act în ordinea vieţii nu rămâne fără răspuns. Orice gest adresat ambianţei provoacă o modificare care reacţionează la rândul ei. Numai actul nobil e un act unilateral, fără ecou. El se satisface prin el însuşi şi, ca şi opera de artă, e o finalitate fără scop.

Dintre toate valorile etice, singura complet gratuită în determinismul ei e nobleţea. De aici caracterul ei net avital. Dacă oamenii nobili nu s-ar prezenta într-o proporţie redusă în sânul unei societăţi, existenţa speţei ar fi ameninţată. Nu numai că oamenii nobili nu întăresc sănătatea speţei, cum credea Nietzsche, dar ci o pot compromite. Căci cum ar putea reuşi în lupta pentru viaţă un om care ignorează şi dispreţuieşte prezentul şi realitatea şi căruia îi e indiferent succesul? Ce uşor ar fi răpus de coaliţia ipocriziei, a oportunităţii, a violenţei, a utilizării tuturor mijloacelor posibile. Etosul nobleţei fiind saltul peste realitate, legea ci constantă fiind depăşirea perpetuă, fără oprire, urmează de aţi caracterul ci revoluţionar/Satisfacţia şi beatitudinea nu intră în deprinderile ei.

Nobleţea nu cunoaşte echilibru şi calm. Viziunile ci întrec în orice clipă datele imuabile, tendinţele de linişte şi calm, Coincizând cu eroismul, virtutea nobilă umple istoria de răsunetul ei. Ea cerc creaţiune neîncetată de valori noi. Prin aceasta, ea se situează într-un caracter permanent opoziţionist, într-o ipoteză de excepţie, de contrazicere a ceea ce e curent şi banal. Pusă faţă în faţă ju tendinţele biologice ale adaptabilităţii, ca apare slabă şi dezarmată» Cum însă în fiecare mulţime este un din neistovit de reînnoire, prestigiul ci creşte enorm şi masele sfârşesc prin a fi angajate în mersul lor spre mai bine. Astfel, ceea ce combate şi dispreţuieşte nobleţea e punctul de vedere conservator» Dar aristocraţiile sunt mai ales conservatoare. Denunţam mai sus confuzia între nobleţe şi

aristocraţie. *Aceste* doul *naţiuni* sum, cum se *vede*, *nu numai diferite*: *ele sunt eon trsdicâorii*. J? înă la instalarea unei revoluţii, o elită poate fi socotită ca nobilă, mai pe urmă însă» când năzuinţa inovatoare se transformă în nevoie de fixare, când principiile care altă dată, erau deschizătoare de noi zări au sfârşit prin a se inenisti, a se scleroza, aristocraţiile neagă total criteriul nobleţei. Burghezia care a luptat în 1769 putea satisface acest criteriu. Monsieur Joseph Prudhomme de mai târziu pierduse de mult această calitate, fiindcă îi pierise orice gust de ascendenţă. Dispreţuind funcţiile de adaptare, nobleţea nu poate fi definită biologic. Ea luptă tocmai contra acestui punct de vedere. Ea nu poate fi definită ntd social, fiindcă aristocraţiile se închid în formule imuabile de viaţă.

Singurul sens al nobleţei e cel revoluţionar, cel eroic, adică cel etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în neliniştea sa de veşnică îmbunătăţire.

CONCLUZII

I.

— *Materialism şi* spiritua Ajunşi la capătul acestor analize, e nevoie de a îndepărta anumite interpretări false, ce ar putea izvorî dintr-o considerare superficială a unora dintre concluziile acestei cărţi.

În cartea sa asupra lui L *Feuerbach*, F. Engels propune următorul criteriu pentru a clasifica pe materialişti şi pe idealişti: „Acei care afirmă că spiritul există înaintea naturii şi care, într-un fel sau altul, recunosc crearea lumii, compun tabăra idealiştilor. Acei care consideră natura ca un principiu fundamental se grupează în

jurul diferitelor şcoli materialiste”, în adevăr, o astfel de clasificare cuprinde stigmatul principal al tuturor con traverselor între cele două tabere adverse.4 în toate analizele noastre am considerat natura ca un principiu prim, deci ca un dat. Înaintea ci, cronologic, ca şi gneoscologic, nu putem cunoaşte nicio realitate. Ea e punctul de plecare unic în scrutarea oricărei esenţe ori evoluţii a firii, în lucrarea de faţă, am plecat de la primordialitatea naturii ca de la o axiomă, ca de la o indubitabilă premisă, acceptată ca sigură. Niciun dubiu metodologic în această privinţă.[130]

Dar dacă admitem natura ca un antecedent primar, ca o cauză ultimă şi dacă acceptăm după aceea ideea unei

130 G. Plckhanov, Le matérialiuw militant, p, 65

evoluţii dialectice, urmează ca transformării datelor naturale îi va urma o serie de rezultate care nu sunt conţinute integral în poziţia primă. Orice evoluţie sintetici presupune în natura rezultatului, a efectului, altceva, calitativ deosebit, decât se găsea în cauză. Altfel n-am ave;» de a face cu o evoluţie, d cu un raport de identitate, cu o imensă „petitio principii” cosmologică. Natura e la baza tuturor fenomenelor sufleteşti. Ea e substratul lor general. Dar multiplicitatea cauzelor pornite din sânul acestei naturi, interferenţa lor modifică calitatea momentului dialectic ulterior. Chiar dacă simetria principiului „negaţia negaţiei”, indicat de Hegel şi Mane ca fiind la baza oricărei dialectici, n-ar fi aşa de absolută şi dacă opoziţia contrariilor n-ar opera aşa de definitiv, nu e mai puţin

adevărat că orice moment dialectic e, dacă nu contrariu, dar cel puţin complet deosebii decât cel care l-a precedat. Se cunoaşte exemplul celebru rilat de Engels: „Să luăm un grăunte de orz» Miliarde de asemenea grăunţe sunt măcinate, fierte ori fermentate şi apoi consumate. Dar dacă un astfel de grăunte de on întâlneşte condiţii normale, dacă cade pe un teren favorabil, el suportă sub acţiunea căldurii şi a umidităţii o metamorfoză specială, anume el germinează. Grăuntele piere ca atare, el e negat. E înlocuit prin planta născută din el, care e negaţia grăuntelui. Dar care e cursul normal al vieţii acestei planete? Ea creşte, înfloreşte, e fecundată şi la urmă produce iarăşi grăunţi de orz. Şi de îndată ce acestea s-au copt, tulpina moare. Şi ca la rândul ci e negată. Rezultatul acestei

negaţii a negaţiei: avem din nou grăuntele de orz de la început, dar multiplicat de zece, de o sută de ori”[131] Şi dacă adăugăm procedee de perfecţionare a să mân tei, după metodele unei agriculturi ştiinţifice, grăuntele, prin atâtea „negaţii ale negaţiei”, se va perfecţiona la infinit

Natura e primul germen. Prin atâtea opoziţii ca creează o realitate extrem de complexă, pe care, în lipsă de alt nume, să o numim „psiiicui omenesc.

SĂ examinăm toate argumentele aduse în nenumăratele manuale de filosofic din antichitate până azi. Vom fi surprinşi de enorma doză de subtilitate, logică, de sofistica ingenioasă pentru a combate materialismul. În toate argumentele antimaterialiste, e totdeauna o pornire

131' Fr Engels, op. rit. p. 215.

preconceptută, un „parti pris” pătimaş. Orice doctrină se poate discuta în filosofic în mod senin, afară de cea materialistă. Respingerea lui se face cu o stranie nedreptate şi cu o mare ingeniozitate de artificii cazuistice. Pentru ce? Pentru două motive. Mai întâi, pentru că materialismul e indiscutabil de domeniul evidenţei. Ce experienţă poate fi mai crucială decât încetarea oricărei funcţiuni psihice în urma unei lovituri care distruge somatic substanţa nervoasă? E de ajuns o picătură în plus dintr-o secreţie endocrină: adrenalină, tiroidină ori foliculina, pentru ca cel mai suav caracter să devie exact antipodul său. La evidenţă nu se poate răspunde decât sau cu subtilităţi infinite sau cu insulte diversioniste.

În al doilea rând, materialismul e greu

de suportat pentru firile slabe, ele având nevoie de a fi apărate prin iluzionisme comode ori trandafirii. Majorităţii oamenilor le e frică de consecinţele ultime ale materialismului, care presupune ca implicată descompunerea materiei vii şi deci acceptată ideea morţii şi oamenii se apără legându-şi ochii.

Nu e mai puţin adevărat însă dl în faţa naturii neînsufleţite (ca însăşi agitată de infinite vârtejuri de mişcare condensată) se opune viaţa, iar vieţii i se opune conştiinţ* Exista o ierarhie dialectică de poziţii specifice, A identifica natura inanimată din domeniul fiztoo-chmuc cu sectorul biologic al vieţii şi acesta cu aed a psihic al conştiinţei înseamnă a face materialism primitiv, naiv şi simplist. În ultimul moment al evoluţiei, în acela al vieţii sufleteşti, toate

celelalte domenii sunt prezente şi totuşi depăşite, Aceleaşi şi totuşi altele: „aufgehoben”, după expresia lui Hegel într-un act sufletesc statura e conservată şi lotuşi întrecută.[132]

Natura nu poate fi deci decât un punct de plecare, al e cărei transformări şi ava ţării trebuie urmărite în diferite tentative de eliberare prin negaţiuni şi opoziţii de la un domeniu ia altul A proceda altfel înseamnă a cădea în erorile materialismului naiv denunţat de Marx, materialismul grecesc sau acela al sec, al XVItMea, al lui Diderot ori La Mettne... Filosofia antică a fost un materialism primitiv şi spontan: astfel alcătuită, că era incapabilă de a lămuri raporturile gândirii cu materia. Dar necesitatea de a limpezi aceste raporturi a

132 Ibidem.

dus la doctrine ca aceea a unui suflet separat de corp, apoi la afirmarea nemuririi sufletului, în fine, la monoteism. Vechiul materialism a fost astfel negat de către idealism. Dar în dezvoltarea ulterioară a filosofiei, idealismul a devenit greu de apâiat şi a fost negat de materialismul modern.

Acesta din urmă, care e negaţia negaţiei, nu reprezintă simpla restaurare a materialismului antic. Fundamentelor acestuia, materialismul modem adaugă gândirea filosofiei ţi-a cunoaşterii naturii în cursul unei evoluţii de două mii de ani”. 5 A indica cum, cu aceste cuceriri ştiinţifice şi filosofice luate ca îndreptar, natura produce conştiinţa umană, după o acrie de suspendări şi deviaţii pe căi întortocheate, nu înseamnă a neglija punctul de vedere al

naturii, d a-l înfăţişa în complexitatea lui.

O dată formală, desprinsă din mediul natural care a de terminant-o. conştiinţa umană începe să reacţioneze, luând atitudini opoziţioniste. Cu drept cuvânt scrie Plehanov: „Tot ce s-a spus până în prezent asupra pretinsului caracter unilateral al marxismului se datorează numai neputinţei de a înţelege rolul pe care Marx şi Engels 11 rezervă acţiunii şi reacţiunii reciproce între bază şi suprastructură”, F. Engels, în pomenita sa operă contra lui E. Dtihring, [arată] că, în timp ce într-o concepţie metafizică cauza şi efectul se opun într-o antiteză rigidă, din punct de vedere dialectic, „cauza şi efectul sunt idei care nu preţuiesc ca atare decât aplicate unui caz speria! în legătură generală cu ansamblul universului; cauza şi

efectul (natura şi omul) se confundă, se rezolvă în concepţia de acţiune şi reacţiune universală, în care cauzele şi efectele sunt într-o continuă schimbare. Ceea ce ne apare, acum şi aici, ca efect, devine aiurea şi în alt moment cauză.14

Aceasta n-are însă nimic comun cu credinţa într-o substanţă spirituală separată, dacă nu preexistentă prefacerilor materie L

II.

— *Dat şi construit*. După cum am văzut, nu se cunoaşte bine cauza pentru care omul la un moment dat al evoluţiei sale a început să slăbească biologic. Fată de puterea animală, organele au degenerat ca forţă, ca acuitate, ca agilitate şi ca specializare. Fiecare speţă are o originalitate bine fixată din punct de vedere al apărării. La unele,

ghearele, la altele, coarnele, la altele, otrava, supleţea, tăria muşchilor, ori adresa reflexelor. La om, sunt reprezentate multe din aceste mijloace de apărare. Însă în mod redus, de o capacitate scăzută, care îl face, biologic vorbind, o fiinţă mediocră. Avem de a face cu o speti hibrida ţi neisprăvită, un animal incomplet ţi necaracterizat. Natura nu s-a înscris în organismul lui prin instincte tari şi precise. Organele sale nu s-au diferenţiat în mod hotărât. Am văzut că von Bolk explică acest fenomen prin… legea retardaţiei. La animal, progresul se efectuează înăuntrul organismului prin achiziţii de perfecţionare a funcţiunii organelor. Omul a fost silit, tocmai prin slăbiciunea sa, să câştige perfecţionări în afară, utilizând ca compensaţie instrumente. Securea de silex ori de bronz,

utilizarea plutirii lemnelor pe apă sau descoperirea roţii au fost întrebuinţate ca st completeze insuficienţa dinţilor ori a ghearelor, oboseala înotului sau viteza alergalului. Astfel, animalul recurge la elemente date, prin creditate de generaţii, de natură în corpul său, în timp ce omul e silit să construiască efemer numai în decursul vieţii. A trebuit să se organizeze mai bine societatea, pentru ca acumularea valorilor tehnice să poată fi păstrată ca o comoară ce depăşeşte viaţa insului şi se transmite de la o generaţie la alta pe calea educaţiei şi a tradiţiei. Omul e obligai să neglijeze ori să refuze datul biologic şi să-i opună arma sa supremă, creaţia tehnică. Toată istoria e o uriaşă construcţie alături sau contra naturii. Datul pe care omul l-a găsit încă de la viaţa animală e instinctul ori

reflexul în psihologie, anarhia sau patriarhalismul bucolic în viaţa socială, raportul de forţă în clică, risipa în economic, copierea naturii în artă, gândirea concretă în ştiinţă. Acestor îndărătnice reziduuri el le-a opus amânarea în funcţie psihică, generalitatea în gândire, coerciţiunea în societate, transfigurarea în artă, acumula rea în economic, răsturnarea raportului de forţă în etică, eliminarea relativului din existenţă în religie.

Datul e echivalent cu haosul. Acesta e primar, nu e construit. Din cât omul a operat o optare. În faţa infinităţii care e elementul presupus ca un substrat permanent în orice categorie logică – cantitatea, calitatea, modalitatea, cauzalitatea, finalitatea, spaţiul, timpul, toate presupun infinitul –, s-a ales

determinarea. În adevăr, tot ce e determinat e precizat, limitat şi ca orice naştere presupune şi un sfârşit. A determina înseamnă a alege o singură posibilitate, adică a înăbuşi restul. A construi înseamnă a afirma, a determina, adică a nega, a refuza restul. Tot sensul cosmologic şi ontologic al existenţei e cuprins între aceşti doi poli: infinit şi obstacol. Nedeterminare ori oprire a ei, în forme caracterizate. Obstacolul e o construcţie analitică. Din totul nebulos, oprim o anumită formă specială. Din toate ştiinţele, moralele, religiile, enumerate ca posibile, se alege, se dă conţinut, adică se construieşte una. Şi pe urmă o alta în perindarea vremurilor. Ceea ce e sub aceste determinări spirituale ori tehnice e doar domnia posibilului, a infinitului. Acesta singur e dat, restul e

construit de om.

Părăsind aceste interpretări ontologice, pe care le vom dezvolta într-o lucrare viitoare tratând despre: „Obstacol şi infinit”, temă care va urmări procesul de inhibiţie, în ordinea cosmică; revenind la om şi la destinul său, va trebui să recunoaştem că dialectica datului şi a construitului comportă multe reveniri sinuoase. Ca în orice proces dialectic, înregistrăm reveniri şi regrese. Natura primară nu poate fi complet înăbuşită. Ea izbucneşte, ţâşneşte din comprimare, din închisoarea în care o ţinem şi, în anumite epoci istorice ori în anumite perioade din viaţa individului, ea se răzbună. Forme primitive, sălbatice irump în plină civilizai ic. Impulsivitatea, graba, raportul pur de forţă, risipa, anarhia, sub formă de războaie, de violente, de cri min

alitate, îşi fac apariţia destul de des, desfiinţând cadrele creatoare ale constructeur raţionale şi pacifice, în viaţa individului, datorită degenerărilor patologice, surmenajului ori simplei nevoi de odihnă, se ivesc forme de inconştient, de regresiune mintală, care alternează cu opera conştiinţei. Copilul, primitivul, alienatul ori psihopatul ne arată asemenea stări native ori regresiuni până la nivelul lor. Revenirile suni însă mai mult ori mai puţin efemere, şi civilizaţia îşi reia cursul, ceea ce înseamnă că procesul normal e acela al comprimării datului. Aşadar tot ceea ce ne înconjoară; de la maşină la categorie logică, de la sentiment la economic, până la artă şi religie, e numai construcţie umană.

Se leagă de numele lui Kani o falsă

problemă de cunoaştere, aceea a legăturii între subiect şi obiect, necesară, după el şi după idealiştii care l-au precedat. În orice proces de cunoaştere. Subiectul impune obiectului formele lui de cunoaştere fără de care acesta din urmă nu poate Îi înţeles. Rămâne atunci, după concepţia idealistă şi după aceea criticistă a lui Kant, o porţiune de necunoscut, care scapă formelor de cunoaştere ale subiectuluie faimosul „lucru în sine**... numenul”. Ceea ce prindem noi din realitate e numai aceea ce se strecoară prin filtrul categoriilor apriorice care ne dau contactul cu lumea exterioară. Urmează de aici un dualism imposibil de soluţionat: acela al deformării de către subiect a conţinutului obiectului, O opoziţie între două scrii de existenţe care nu coincid decât în aspectul fenomenal al lumii.

Rezumat numai la jocul logic al conceptelor, fără o viziune concret realistă a existenţei, idealismul, ca şi kantismul (în fond, tot un idealism corectat în câteva amănunte), reuşeşte să încurce problema cunoaşterii punând o falsă problemă.

Dacă plecăm de la punctul de vedere enunţai în această carte, că tot ce ne înconjoară* tot ceea ce ne preocupă şi cu care operăm în viaţă nu e decât construcţie, urmează logic că obiectul construit e creat după legile subiectului, că esenţa lor e una şi aceeaşi.

În natura obiceiului, a lumii aşa cum o văd prin construcţie logică, ştiinţifică* filosofică, morală a omulur se găsesc aceleaşi legi ca şi acelea care alcătuiesc structura mentală a subiectului.

Realitatea exterioară* fiind opera

construcţiei culturale a secolelor ce ne-au precedat* conţine într-însa elemente identice cu acelea care formează alcătuirea noastră intelectuală. Lumea exterioară e făcută după chipul nostru. Trebuie să fie ceva raţional în lume dacă eu pol s-o pricep ca atare. Subiect şi obiect se identifică, ele sunt unul şi acelaşi lucru, Hegel spunea cu drept cuvânt: ”*101 ceea ce e real e raţional”, adică neputând cunoaşte decât ceea ce am plăsmuit cu raţiunea mea, deci cu raţiunea culturii omeneşti de veacuri, ea trebuie să se identifice cu normele care constituie structura acesteia. Dacă n-ar fi nimic raional în realitate şi raţiunea n-ar fi decât opera mea subiectivă, eu n-aş putea pricepe după canoanele raţiunii această lume exterioară mie. Eroarea kantiană e o eroare de perspectivă. Ea concepe omul în

afară şi departe de lume. Dar omul e *în* lume, e *implicit* în ea se confundă cu ea, fiindcă el a creat-o* Ce rămâne în afară de construcţiile mele mentale, ce rest nu poate fi cuprins de ele? Datele naturale? Dar nici acelea nu mai pot scăpa, fiindcă există în mine reziduuri de viaţă animală care n-au putut fi stârpite şi care ne dau măsura, criteriul de a înţelege şi acest dat natural* anterior operei constructive a civilizaţiei omeneşti, ca un ecou îndepărtat, dar toui>i familiar stării mele actuale. Unitatea subie ci-obiect e singura concluzie legitimă a oricărei probleme de cunoaştere. S-au făcut nenumărate glume subţiri, de către filosofii kantiem, asupra realismului naiv care consideră const iuţi a ca pe o oglindă în care se reflectează aidoma, nede [urmată, lumea înconjurătoare. Dar evident că

imaginea pe care o reflectează conştiinţa trebuie să fie exactă, deoarece şi oglinda şi lumea sunt făcute din acelaşi material şi lucrează după aceleaşi legi.

Aşadar, între lume şi om e un raport de identitate, fiindcă nimic nu există din această lume care să nu fie construit de om. Ceea ce nu e construcţie e natură, dar şi aceasta e comprehensibilă, după cum am văzut fiindcă rămân în om resturi primitive care sunt apte de a fi înţelese. Mai rămâne totuşi ceva care scapă facultăţilor de cunoaştere identice cu acelea de creaţie. Sistemul de gândire, de morali, de artă sau de religie cu care operează acum omenirea e doar unul din toate cele posibile. Restul ne rămân necunoscute. Ceea ce rămâne în afară de cunoaşterea noastră, adevăratul „numen” e doar infinitul. Evident că finitul

nu poate gândi infinitul dar aceasta nu mai prezintă niciun interes, sau prezintă doar o chinuitoare întrebare metafizică sau religioasă, la a cărei soluţii pot concura mitologiile ori sistemele cosmogonice cu caracter de teodicee, adică exerciţiile spiniuale care pol nelinişti anumite suflete cu vocaţie mistică, dar care ies din problematica unei teorii a cunoaşterii de caracter filosofic pozitiv.

Tot în cadrul opoziţiei dialectice „dai-cnnsmnt” trebuie lămurită şi *problema libertăţii*. Am văzut cum, în lupta contra datului natural, omul opune propria sa creaţiune. Prin aceasta el stinghereşte şi complică arcanul de fier al determinismului universal. Filosofii discontinuu işti de la Renouvier la Bout roux au arătat cum în fiecare grup de ştiinţe din tabloul de

clasificare al acestora se introduce mereu un punct de vedere inedit, care scapă explicaţiei din situaţia imediat anterioară. Matematica nu poate explica fenomenul propriu al ştiinţelor fizico-chimice, iar acestea nu pot explica integral pe acela al biologici, după cum aceasta din urmă e neputincioasă în a lămuri acel „proprium quid1 al ştiinţelor psihice şi sociale. Din toate cele ce au precedat, reiese că omul rezistă cauzalităţii naturale, se luptă spre a se smulge măcar dintr-o porţiune a determinismului biologic, E vorba aici de o tendinţă, de o sforţare. Reuşeşte el complet în această prometeică bătălie? Un răspuns afirmativ ar însemna să negăm realităţile imperioase şi inevitabile ale organismului, să dovedim că impulsurile sexuale, foamea, dominaţia brutală, ori raportul de forţă pol

şi neglijate. Reuşim, fără îndoială, să le refulăm, să le derivăm, ori să le întârziem. Ele se răzbună însă şi creează din când în când devastări pe care cu greu putem să le reparăm. Datul natural îşi cere drepturile, şi în faţa revendicărilor lui nu putem opune decât subterfugii mai mult ori mai puţin precare. E şi aceasta o operă de eliberare relativă. Va reuşi omul, dat fiind că tendinţa sa morală, aproape tot sensul său de a fi constă în această luptă, să le înăbuşe din ce în ce mai mult? Va urma atunci o eliberare din ce în ce mai mare faţă de natură. Va rămâne însă mai departe dependenţa faţă de propria sa construcţie. Dacă faţă de cea dintâi reuşim să ne eliberăm în parte, faţă de propria noastră operă rămânem mai déparie total legaţi. Putem scăpa parţial pornirilor naturii, dar suntem totuşi sclavii

logicei, ştiinţei, moralei ori religiei pe care am creat-o, Adică suntem sclavii noştri înşişi, ceea ce e tot un fel de libertate, noţiunea de robie implicând un stăpân străin. Valorile şi legile cu care operăm sunt ediciate şi inventate de noi. Le acceptăm ca atare. E tot ce putem spera în această privinţă. Ca şi în domeniul cunoaşterii, ne întâlnim aici cu proprii noastră producţie. Şi după cum acolo cunoaşterea şi realitatea se confundă, tot aşa şi aici stăpânul şi sclavul sunt una şi aceeaşi persoană, în cartea sa *Anti-DUhring*, Engels afirmă undeva, despre producţia socialistă, că „este săritura omenirii din imperiul necesităţii în acela al libertăţii”. Această frază a dat multă bătaie de cap tuturor interpreţilor. S-a pus întrebarea dacă Engels, părăsind calea determinismului ştiinţific, a aderat la

doctrina libertăţii integrale formulată în *Critica raţiunii practice*.

Este evident că nu poate fi vorba în cele afirmate mai sus de un sens kantian al libertăţii. În altă parte din aceeaşi lucrare, Engels scrie: „Nu în independenţa visată faţă de legile naturii stă libertatea, ci în cunoaşterea acestor legi şi prin aceasta în căpătarca posibilităţii de a le planifica la anumite scopuri precise”. Hegel mai înainte spusese: necesitatea nu e oarbă, decât într-atât întrucât nu e înţeleasă. A pricepe că nu eşti independent, şi anume pentru ce, înseamnă deja a fi liber. Nu există dezrobire posibilă faţă de legile naturii. Dar se poate obţine prin cunoaşterea lor o domesticire, o supunere la planurile noastre. Libertatea voinţei omeneşti constă în a *se* decide în deplină cunoaştere de cauză. Realizarea

unui plan conştient înseamnă libertatea.

Libertatea înseamnă posibilitate de alegere dintr-un complex mai mare de determinanţi, analizaţi în deplină luciditate. Conştiinţa facilitează o anumită alegere. Nu în sensul *absolüt* al unei autodeterminări capricioase şi absurde, ci în sens relativ, al comparării, prin opuire a impulsiei directe, a tuturor motivelor. Comprehensiunea dependenţei înseamnă libertate. Urmărirea unui plan preconceput înseamnă suspendarea determinismului simplist şi nemijlocit, înseamnă, dacă nu contrazicerea totală a legilor naturale, dar o anumită ezitare în faţa lor pentru o optare mai bună în raport cu calitatea motivelor. În orice caz, aceasta înseamnă o eliberare de anarhie, de haos, de hazard şi de ignoranţă. Nimeni nu poate fi liber faţă de oricine. Dar alegerea

benevolă a unei discipline, din convingere, din oplare, sau chiar dintr-un interes înţeles, înseamnă totuşi libertate. Un om poate fi supus celor mai tiranice ordine. Dacă el le acceptă, nu poate fi vorba de sclavie. Cel care primeşte rigoarea unei influenţe cu plăcere nu se poate numi rob.

„Libertatea, scrie Engels, constă deci în această suveranitate asupra noastră, ca şi asupra lumii exterioare, fundată pe cunoaşterea legilor necesare ale naturii. Ea e în mod necesar un produs al evoluţiei istorice. Primii oameni care se diferenţiau de regnul animal erau, în orice punct important, lot aşa de puţin liberi ca şi animalele înseşi. Dar orice progres în civilizaţie a fost un pas către libertate. În pragul istorici umane se găseşte descoperirea transformării energiei

mecanice în căldură. În producerea focului prin frecare. La capătul evoluţiei găsim invers, transformarea căldurii în mişcare mecanică: descoperirea maşinii cu aburi. Şi cu toată gigantica evoluţie liberatoare pe care maşina cu aburi a săvârşit-o în lumea socială, e totuşi sigur că descoperirea focului prin frecare o întrece în acţiune liberatoare exercitată asupra lumii. Căci această descoperire a dat omului pentru prima oară dominaţia asupra unei forţe a naturii şi prin aceasta a separat definitiv pe om de regnul anim al, 141 Astfel, eliberarea oihului de[133]

naturi e o operă a dezvoltării intelectuale. A înţelege pentru ce nu eşti liber înseamnă deja a G liber. Libertatea nu poate avea decât un sens raţional.

133 F. Enpels, op. oL,p. 171.

Concepţiei pasive pe care Feuerbach cu avea despre om. Marx îi opune o alta, activă: modificările iniumplate în om sunt nu numai rezultatul acţiunci natur… asupra tui» ci şi al acţiunii omului asupranat urci. Transformând natura, el transformă şi condiţiile existenţei sale şi se transformă şi pe sine. De aceea» în tezele sale asupra lui Feuerbach» Marx a protestat contra vechiului materialism după care omul e produsul împrejurărilor şi al educaţiei» amintind că, împrejurările sunt modificate tocmai de oameni şi că educatorul însuşi trebuie educat»

111.

— *Omul şi dimensiunea timpului* Spaţiul e domeniul animalelor. Ele sunt migratoare prin excelenţă» Prea puţine speţe sunt ataşate unui anumit loc. Chiar şi acestea

trec la transhumantă atunci când resursele locale se istovesc. Jungla, savana, stepa sunt străbătute în lung şi în lat de cârduri şi sloiuri. Păsările părăsesc iarna terenurile reci, emigrează către ţinuturi calde şi revin apoi în primăvară. Colo ude de peşti parcurg mii de kilometri. Simţul orientat ici cu ajutorul canalelor semicirculare sau cu acela al mirosului e deosebit de dezvoltat la toate animalele. Păsări lăsate în mijlocul oceanului, la sute de kilometri de ţărm, se întorc cu precizie acolo de unde au plecat. Toate dimensiunile spaţiale: lungimea, lăţimea, adâncimea sau distanţa, sunt apreciate cu mare dezinvoltură de animal, în schimb. În ce priveşte orientarea în timp, animalul e aproape infirm. Aprecierea duratei e foarte slabă, deosebirea între trecut şi prezent e şovăielnică, şi e aproape

sigur că dimensiunea viitorului e necunoscută animalelor. Animalul trăieşte simultan în prezent.

Chiar pentru om, conduita temporală e o achiziţie recentă. Totuşi, memoria ia el e mult mai dezvoltata decât la celelalte animale, şi simţul trecutului la fel. Imaginaţia poate specula asupra viitorului Timpul nu e reversibil, pe când spaţiul este.

Cu toate acestea, timpul, în toate perspectivele lui, e cu siguranţă o inovaţie umană. Omul se poate mişca în toate coordonatele lui, îi poate utiliza practic prin măsurători precise: calendar, ceasornic etc „şi îl poate gândi abstract şi omogen în mod teoretic. Omul se mişcă cu supleţe şi abilitate în timp. Conduitele sale de adaptare la mediu se desfăşoară, sunt seriate succesiv, aşezate una după alta în

durată, în orice comportare, el va avea în vedere experienţa trecutului şi va socoti mereu pronosticurile viitorului, în faţa acestuia în special el va aplica fără excepţie anumite temporizări. Considerarea exclusivă a prezentului, exprimata prin actul impulsiv, adică adaptarea instantanee e, la om, un simplu reziduu al vieţii psihice animalice. Astfel, conduita umană va alege ca răspuns la incitările mediului exterior una din aceste trei operaţii de reducere a scurgerii temporale: ezitarea, amânarea, inhibiţia, adică refularea totală. Toate trei sunt refuzuri de a accepta prezentul, sunt diversiuni de ordin temporal pentru a nu lua în considerare imperativele urgente ale clipei. Toate presupun o experienţă care vine din trecut şi care exprimă prudentă. Îngrijorare fată de viitor.

Ezitară iese din slăbiciunea organică a omului. Animalul puternic înzestrat cu instincte şi organe se declanşează plin de încredere în sine în mod automat. Neavând, după cum am văzul, nicio specializare precisă de ordin nervos, omul acţionează timorat, plin de nesiguranţă.

Amânarea presupune lipsa unei soluţii la o problemă actuală. *Omule* un *animal cunctator*. Acolo unde nu găseşte imediat rezolvarea satisfăcătoare a unei probleme, el o lasă în sarcina timpului, adică a viitorului, sperând o conjunctură mai buni Dintr-o slăbiciune el obţine, astfel, un avantaj. Câte dificultăţi nu se rezolvă de la sine, prin trecerea timpului!

Dacă nici ezitarea, care e o scurtă suspendare a scurgerii duratei, dacă nici amânarea, care e perspectiva soluţionării

mai bune a unei dificultăţi în viitor, nu-l pot satisface, omul păşeşte la suprimarea tendinţelor prin *inhibiţie*. Aceasta înseamnă suprimarea totală, fără nicio aşteptare, a ceea ce se cere satisfăcut în mod impetuos şi imediat. Ea ne apare ca o frică faţă de ceea ce e definitiv, de ceea ce e prea puternic, rezistenţa la sclavia unui singur factor. Orice inhibiţie presupune o înăbuşire a unei tendinţe. Totdeauna ea înseamnă o E o elibera re faţă de chemările plăcerii. De aceea, refularea implică în orice caz un anumit aspect ascetic. E ca un fel de presentiment, cu o viziune rapidă a beonvenienţelor, a pericolelor unei anumite ipoteze. E o renunţare amicipativă la o satisfacţie aparentă, care ascunde mari dezavantagii. Refularea e conştiinţa unui obstacol. Dar, în timp ce animalul nu

cunoaşte decât piedici exterioare, omul e capabil de *autoobstacoh*, pe care singur şi le oferă. El singur poate opri fascinaţia prezentului, oferit în jertfă perspectivelor viitorului. Omul, conservator în trecut ori utopic în viitor, e în orice caz un mare *distrugător* de *prezent*. Omul îşi alege de obicei o comportare care oscilează între regret şi speranţe. Trecutul şi viitorul, îndărătnicia rutinară sau viziunea progresistă sunt dimensiunile temporale favorite. El lasă animalului bucuros savoarea oarbă a prezentului.

IV, – *Pesimism şi optim*. La prima vedere, concluziile noastre pot apărea clar deprimante. Dacă e adevărat că mersul civilizaţiei parcurge o curbă de înăbuşire a pornirilor naturale» urmează că progresele conştiinţei vor duce la o anihilare a vieţii» la

o artificializare a impetuozităţii primare şi prin urmare. Încetul cu încetul, la o degenerare progresivă a vitalităţii omeneşti. Orice inhibiţie prelungită se exercită în dauna vieţir duce la atrofiere* Ne aşteaptă astfel un viitor anemic, de cloroza biologică, o înlocuire a năvalnicului impuls nativ printr-o viaţa debilă, de seră, în care natura omenească se va p3; adi încetul cu încetul Schopenhauer e primul filosof care a constatat şi chiar recomandat acest lucru. Se ştie că pentru el toate fenomenele universului sunt aspecte şi modalităţi ale unei îndărătnice voinţe care doreşte să trăiască şi să se afirme în corpurile neînsufleţite, în plantă, în nimal şi în om. Puterea ei stă în iluzionismul pe care il en cază. Creşterea puterii de reprezentare şi înţelegere dizolvă însă, la un anumit grad

de înţelepciune, deşarte le iluzii şi înţelege va ni lalea lor. Astfel, ajungând să se cunoască pe ea însăşi, după ce s-a afirmai, „ea ajunge să se nege”. Înţeleptul omul de conştiinţă nu mai e copleşit de violenţa voinţei de a trăi. El se desprinde de ca prin castitate, prin ascetism* prin renunţare şi reuşeşte să paralizeze cursele pe care i le întinde voinţa de a trăi,[134] Judecând astfel, Schopenhauer se făcea ecoul unei probleme pe care o inventase mai ales sec. (al) XIX (-lea). aceea a *conflictului între viaţă şi conştiinţă*. Veacul trecut a fost una dintre cele mai creatoare epoci ale omenirii. Invenţiile tehnice, revoluţia industrială au smuls pe om din inerţia tradiţiei. Religia, care era până atunci panaceul universal al suferinţelor omeneşti, şi-a pierdut

134 A, Schopenhauer, Le monde comme représentation er volonté vol, I p, 283, >% ţi urm.

prestigiul. Raţionalismul, fără să poată da răspuns tuturor întrebărilor b reuşit să dea multe speranţe. Rupt de contactul cru divinitatea, omul şi-a îngăduit toate critici le şi a supus toate dogmele unui liber examen. A urmat o anumită grandomanie a individului, care separat, prin libertăţile care i se acordau, şi de colectivitate şi de vechea lut credinţă religioasă, a rămas singur cu tulburătoarele probleme ale conştiinţei. S-a creat atunci în suflete un dezechilibru vecin cu neurastenia. Romanticii au vorbit mereu de „răul secolului4 de inanitatea vieţii, de singurătutea – omului. După cum se ştie, sinuciderea directă de tip Werther, ori aceea indirectă prin intoxicaţie cu alcool, ca la Musset. Edg. Poc sau Gérard de Nerval, a fost starea oarecum firească a acestei

trecătoare dezadaptări. Individualismul crease o stare de adâncă tristeţe, Individul eliberat de religie, lăsat faţă în faţă cu conştiinţa sa. s-a paralizat într-o criză de neputinţă. Scrutarea critică a conştiinţei părea că anihilează pornirea iraţională a vieţii. Pe de altă parte, răspândirea din ce în ce mai amplă a industrialismului, a constructivismului tehnic, îndepărtarea de contactul cu natura, viaţa urbană artificializase viaţa. De aici, o ignorare, dacă nu un dispreţ pentru ceea ce era frust, primitiv, impetuos. Gustul pentru natură, aşa de frecvent la sfârşitul sec. [al] XVIII-lea, pierise cu totul. În secolul trecut s-a creai solitudinea urbană. Conştiinţa şi raţiunea deveneau centrul tuturor speranţelor de ameliorare a suferinţelor omeneşti. Fireşte însă, viaţa îşi cerea şi ea

drepturile şi nu se lăsa înăbuşită. De aici, un conflict între instinctul de cunoaştere şi instinctul vital, unul creator de luciditate, celălalt creator de ficţiune şi iluzie. Viaţa care amăgeşte şi corupe prin seducţiuni false, pe de o parte, conştiinţa care risipeşte negurile şi ipocriziile şi caută adevărul, oricât de dezolant ar fi el, pe de alta. Schopenhauer e primul exponent al acestui mod de a gândi. Mai aproape de noi, alţi gânditori contemporani au luat atitudini similare. Am analizat în altă parte a acestui volum concepţia lui Max Scheier. După el, omul se desprinde de mediu, se opune lui, anihilează, ca budistul, viaţa din el prin progresul „spiritului" (Geist). Concluzia e net pesimistă. Acela care a dat însă o expresie mai radicală acestui mod de a vedea e L Klages.

În voluminoasa sa operă *Spiritul* ca *opozant al sufletului* el arată că pe de o parte, procesul vieţii e inconştient, iar pe de alta, că orice proces de conştiinţă tulbură cursul impetuos al vieţii,[135] Spiritul (conştiinţa) raportează totul la eu. Ea sterilizează actul cunoaşterii printr-un fel de egoism special. Tendinţa ei e nimicirea. Ea constituie un „Nimic pozitiv", golind cunoaşterea de orice conţinut concret şi practic, suprimând realitatea, spaţiul şi timpul. Conştiinţa înlocuieşte percepţiile trăite cu stări neutre, abstracte. Realitatea sufletului e după Klages, ca şi după Schopenhauer ori Nietzsche, voinţa. Dar conştiinţa distruge tocmai veleităţile oarbe de trăire ale acesteia. Obţinem, în schimbul unor percepţii indicatoare pentru

135 L. KUtecs, op. or, vol. t. p. 237,2

necesitatea vitală, concepte indiferente pentru o gândire abstractă şi logocentrică. Această artificializare suprimă progresiv orice interes vital. Omul e menit să ajungă o fiinţă fără afecte şi deci fără viaţă, o fiinţă degenerată şi mecanică ori un extatic de tip oriental.

Funcţiunea de oprire, de inhibiţie a psihismului uman nu ni se pare a duce la aceste consecinţe pesimiste. *Din contră, putem uşor constata că fenomenul vieţii nu constituie o* deprimare, un *simulent* Orice obstacol e o provocare care mobilizează într-un organism ăla* mat, cuprins de panică, mulî multe resurse, mai multe izvoare de energie decât o calc netedă, lipsită de dificultăţi. Oprirea constituie în ordinea vitală excitantul principal» Pomicullorii ştiu că atunci când vor să

întinerească un pomii taie cea mai mare parte din crengi. Atunci» din trunchiul principal ţâşnesc peste tot mlădiţe tinere. Procesul de cicatrizare a unei tăieturi, a unei răni prezintă un mecanism de proliferare celulară cu mult mai abundentă decât înmulţirea obişnuită a celulelor. Câteodată, o asemenea cicatrice se transformă prin excesul de proliferare într-un cancer: Într-atât provocarea la vindecare poate crea excese de reacţiuni vitale. Dificultăţile de adaptare în medii geografice aspre creează aptitudini mult mai viguroase, popoare mult mai viteze. E cazul omului de nord» în luptă permanentă cu o natură lipsită de dementă» comparat cu omul de sud, alintat de generozităţile ei.

Ceea ce e adevărat, din acest punct de vedere. În domeniul biologic e valabil şi în

acel *psihologic*. Repetiţia unui excitant suprimă senzaţia. După câteva minute, nu mai auzim lic-tacul unui ceasornic, nu mai simţim o uşoară şi identică atingere tactilă, nu mai vedem o aceeaşi culoare. Pentru ca senzaţia să reapară» trebuie o schimbare, o oprire a aceluiaşi stimulent» adică un fenomen de contrast. În capitolul afectiv, orice sentiment repetat se toceşte. Ne trebuie ciocniri de emoţii diferite, puternice. Un lucru obţinui uşor nu ne mai place. Dificultatea creează valoare şi în ordinea psihică şi în cea economică. Întregul proces axiologic al genezei valorilor e bazat pe ideea de obstacol, în morală e mereu valabilă vechea deviză: „L'adversité fait l'homme. Persecuţia, şarada au creat totdeauna mai multe caractere, mai multe acte de eroism decât confortul şi

comoditatea. De asemeni. În artă fadlitatea, uşurinţa au nimicit nenumărate talente. Din contră, expresia dificilă.

laborioasă a născut adeseori adevăratele genii. Satisfacţia curentă, uşurinţa realizării şi a cuceririi duce la marasmul biologic şi psihic care se cheamă plictiseala, acea teribilă stagnare morbidă a organismelor şi a psihismelor de care s-au plâns cu atâta oroare romanticii, de la Baudelaire şi Musset la Soren Kierkegaard. Există o mişcare dialectică între puţin şi mult. Plictiseala e o saturaţie a abundenţei, a reuşitei uşoare, a lipsei de obstacole, a contactului cu suficienţa, cu succesul, cu perfecţiunea. Insuficienţa şi piedica, obstacolul şi înfrânarea dau strigătul de alarmă. Atunci se dezlănţuie în organism o stare de panică, care adună din motive de

apărare o tensiune ce întrece cu mult dimensiunea pericolului.

Un act de apărare se efectuează totdeauna printr-o exagerare în mijloacele acumulate în vederea luptei. Puterile concentrate întrec cu mult ameninţarea. Sistemul defensiv e larg risipitor în această privinţă. El socoteşte după ipoteza cea mai gravă şi pregăteşte reacţiuni cu mult mai viguroase decât gravitatea ameninţâril. Funcţia de apărare e totdeauna crescută. Tot aşa se întâmplă şi cu funcţiunea compensaţiei. O deficienţă, un atac care paralizează un organism sau o funcţiune solidarizează contra lor într-o alianţă mai puternică alte organe şi alte funcţiuni.

Dacă examinăm, din acest punct de vedere, sensul istoriei omeneşti, ne dăm uşor seama că progresul e datorii

dificultăţilor şi opoziţiilor. Dificultăţile creează marile elanuri. Apariţia raţiunii şi a conştiinţei se datorează amânării, inhibiţiei sau piedicilor pe care aceste funcţiuni le introduc în psihismul automat şi impulsiv al omului primitiv. Nu numai că aceste forme sufleteşti superioare nu ofilesc şi nu degenerează forţa psihică, dar ele constituiez permanente tonice către creaţie şi progres. Orice zăgaz care se găseşte pe traiectoria unei energii în desfăşurare cu măreşte puterea şi reacţiunea, prin acumulare şi mobilizare. Aptitudinea opoziţionistă a omului în raport cu mediul, ruperea de tendinţele automate primitive, desprinderea de poruncile biologice au făcut posibili construcţia umană în toate domeniile. De aceea, omul a putut deveni un organism *deschis*, capabil de neîncetată

perfectibilitate, de continuu progres. Pentru el nu există imposibil. Toate inovaţiile artistice, morale, ştiinţifice par la început absurde, ridicole, penibile. Cu încetul însă se încetăţenesc. Omul are oroare naturală şi instinctivă pentru noutate. Lăsat la dispoziţia pornirilor sate naturale, el ar fi rămas ca şi primitivii Australiei, milenii în aceeaşi stare de amorţire. El a fost silit însă să aibă preferinţa eroică, care întreţine căutarea, nemulţumirea faţă de ceea ce pare bun astăzi, dar care va deveni insuficient mâine, A nu fi mulţumit, a renimţa la tihna care ţi-o dă putinţa de a trăi liniştit, conservator, idilic, comod, asigurat, pare absurd, şi totuşi aici, în această fecundă dementă, stă tot progresul omenirii. De aici acea ură şi ranchiună rodată contra tuturor mucenicilor noutăţii şi

schimbării. Progresul e dizolvarea treptată a imposibilului în porţiuni succesive, e, cu alte cu-ntc, realizarea absurdului, A te măsura cu greutatea invincibilă de azi. a căuta să treci prin curaj inconştient peste toate piedidle e considerat de multe ori ca o nebunie. Şi totuşi, numai prin astfel de nebunii se fecundează viitorul.

Multe din aceste temerităţi par la început gratuite, adică lipsite de folos şi de eficacitate. Expediţii la poluri, trecerea oceanelor în barcă ori în aeroplan, acţiuni fără scop, câţi le-au considerat simple acte de nebuni! Dar autorii lor, fasonaţi de propriul lor sacrificiu, le cunoşteau instinctiv un rost, Căci numai dificultatea dă tăria.

Probabil făcând aluzie la aceste tentative, al căror rost nu se vede de la

început, la această nebunie sublimă a tuturor curajurilor fără utilitate, Goethe a spus: „Gloria ta constă în a nu reuşi[136]. „Căutările nebuneşti sunt rude cu descoperirile neprevăzute. Rolul inexistenţei există: funcţiunea imaginarului e reală, şi logica pură ne învaţă că *faisul implică adevăratul*. Se pare deci că istoria spiritului se poate rezuma în aceşti termeni: *Spiritul* e *absurd prin ceea ce caută*. e mare *prin ceea ce* 1 Toate visurile şi utopiile noastre îşi au realitatea lor. A căuta să influenţăm pe alţii de la distanţă, a fabrica aurul, a transmuta metalele, a nâ deplasa în medii interzise speţei noastre, a vizita asirele. a realiza mişcarea perpetuă şi mai ştiu eu ce: facem atâtea visuri încât lista lor se poate oricât lungi. Dar ansamblul acestor

136" Paul Valéry. Variété* p. 129, Citatele suni extrase din textul La CriM de / Esprit* cupril» tn Essais quasi din Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1003 ţi 1001-1002 (n cd-).

vise formează un straniu *program*, a cărui urmărire e legată de însăşi istoria oamenilor…

Tot ce numim *civilizaţie*, *progres*, *ştiinţă*, *artă*, *cuhură*… *se* raportă la această producţie extraordinară şi depinde de ea în mod direct. Putem spune că toate aceste visuri se leagă de condiţiile date existenţei noastre finite. *Suntem o speţă zoologică care tinde prin ea însăşi să varieze domeniul său de existenţă* şi s-ar putea forma o tablă, o clasificaţie sistematică a visurilor noastre, considerând pe fiecare din ele ca îndreptat contra uneia din condiţiile esenţiale ale vieţii noastre. Există visuri contra gravitaţiei, visuri contra legilor mişcării. Sunt altele contra spaţiului şi contra duratei. Darul ubicuităţii, al profeţiei, „apa de Jouvence” au fost visate şi

mai sunt încă şi azi sub nume ştiinţifice.

Există visuri contra principiului lui Maytr, ţi altele contra legii lui Carnot. Sunt altele contra legilor fiziologice ţi altele contra datelor ţi facultăţilor etnice: egalitatea raselor, pacea eternă ţi universală sunt dintre acestea... Vreau să spun că omul este în mod necesar ţi fără încetare opus *la ceea ce este* prin grija *ceea ce* nu şi că tace să se nască cu greutate sau cu geniu ceea ce trebuie, pentru ca să dea visurilor sale puterea şi precizia realităţii, şi pe de altă parte, pentru a impune acestei realităţi alterările veşnice care o apropie de visurile sale. Celelalte vieţuitoare nu sunt împinse ţi transformate decât prin mediul exterior. Ele se adaptează, adică se deformează ca să-şi conserve caracterele lor esenţiale ţi astfel se menţin în echilibru

cu starea mediului lor. Ele n-au obiceiul, după câte ştiu, a părăsi, de exemplu, fără motiv sau obligaţii, sau fără o necesitate exterioară clima la care s-au deprins. Ele caută binele în mod orb: dar nu simt înţepătura acestui mai *bine* care e duşmanul binelui şi care ne invită să înfruntăm răul.

Dar omul conţine în el însuţi ceea ce li trebuie ca să se nemulţumească de ceea ce îl mulţumea, „El nu formează un *sistemtnebis* de trebuinţă de satisfacţii, de nevoi... De îndată ce corpul şi foamea sunt astâmpărate, în adâncul său ceva se agită, îl chinuieşte, îl iluminează, îl comandă, îl înţeapă, îl conduce în mod secret”, 1 Ce momă şi ce tristă ar fi existenţa fără aceste perspective de utopie! Ele singure dau preţ vieţii. Adesea omul îşi provoacă singur piedică ţi dificultăţi, pentru a sări peste

banalul cotidian, care adoarme şi tâmpeşte. Ca să se dezvolte, viaţa se cere contrazisă: orice clan e depăşirea unui obstacol.

ANEXĂ

CUVÂNT ÎNAINTE

Studiul prerentat în volumul de fiţi e prime lucrare sistematici, de proporţii mii man, pe care autorul «scrit-o de la /ceva de publicar în 1923. Ea îşi are origine* tnu-un studiu despre Defini; «*omului*, apărat în 1928 În Vii/i *rominc Mtc*, Acolo le găsea în germeni idee* general* care a servit drept fundament la edificiul preztnm aici. Pe vremea acea lucrărik lui Mu Schelet nu Ludwig Kbges, cu care unele «meluzii ale *Expkcim omufut* pol avea înrudiri iau oferi analogii, nu erau inc* publicate iau, în orice caz, erau necunoscute aulurului, Conduziik încheiate an datează, aşadar, de aproape

denii decenii în preocupările lui

În imediata «a înfăţişare, studiul nostru se prezint* ca un sistem de răpune practici. Mante probleme legate de personalitatea umani, de b etic* la religie p art, sunt examinate dintr-un punct de vedere unitar. Marile teme ale lumii morale suni vizule printr-o interpretare cart le işază la bazi un „fenomen primar” unic, acela de amânare, de oprire sau de obstacol. Inii-o formula redus* b ultima expresie de empiiatate se poate spune e „Omul e animatul careţi poate amâna iau opm reacţiunile”. Idee a de obstacol nu de autoobstacol capi ti astfel un rol principal to sensul dai noţiunii de omenie, înţeleasă drept calitatea de a fi om, echivalent* cu aceea de umanitate care, ivind anexar adiacent şi un alt Infekt, a fost Inliiurali. Omenie înseamnă, aşadar,

aptitudine* pe care o implici în el omul, dup* cum bătrâneţea e starea de a fi bilrin, ori animalitatea aceea de a fi animal. Se tocearci astfel de a explica unitar modalitatea însuşirei de om. Studiul îmbraci o semnificaţie umanist*, ideea de obstacol. «Împletind ideea de cauzalitate to accepţia cosmogonica, aplicat* lumii fizice, naturci, va fi încercat* Într-o alt* lucrare în P reparaţie, sub titlul Obstacol *p infinit*.

O astfel (Je explicaţie coherentă nu are în ea nimic din obsesia monouicistă a unui sistem metafizic. Ea nu plead de la o idee preconceptă pentru a sili fenomenele şi intre în ea, a, plecând de I» varietatea faptelor, încearcă să fraga o condone de ansamblu. F. Fjigets în Dutinnpa arătat mandates construcţiilor metafizice sistematice. Cu drept cuvânt irisa a admis

gândirea generalizam A ca o încheiere închegaţi a vaneiaţa infinite a aspectelor naturii şi societăţii, ca şi

Citjvutuifără să fie opere de viziune metafizică, prezintă arsenalul imens al faptelor sub a interpretare unitari. Raportarea fenomenelor la acelaşi punct de vedere Iccundesul I prin ipotezele ci nenumărate alte cercetări, împacă soluţii adverse care împiedică progresul intelectual prin infinite controverse. A pune ordine în idei e un act de salubritate ideologici. Aceasta nu are nimic comun cu ceea ce se cheamă, către sfârşitul adolescenţei midecl ulc – care poate fi mai samă, ori mai lungă –, a tinde către un „sistem”. Starea naiv metafizică e o formă facilă şi în definitiv primitivă de gândire, caracteristică începuiunitw *ca* şi

crepusculului meditaţiei filosofice.

La început „sistemul” e o formă de reacţie Imcă temperamentală ori de-a dreptul endocrinică, legată de transformările bruşte ale pubertăţii spmtuate.

I>m tendre, în aceeaşi epocă, gândirea monoton unitari e mereu trădată de veleităţile necnnţmute ale vieţii care descoperă prin curiontaica tinereţei mereu alte caleidoscop! «perspective. În această fază, aspiraţia snobrstică sau temperamental metafizică e corectată de ceea ce formează esenţa tinerelei: înclinaţia pluralistă. Din contra, primele semne ale senilităţii vestesc gustul de a ordona minunatul şi în fini lui peisagiu al existenţei în cenuşii viziuni de manie cerebrală. Sistematizarea metafizică e de ordinul

sdertr/ei. Aceste tabieturi gnoseologice trebuie refuzate cu orice chip. A explica coherent însă, ajungând – nu plecând – I» un punct de sprijin fix. e altceva. Dar chiar în această postură justă generalitatea explicaţiei nu trebuie să întunece autonomia detaliilor, care se cer gândite, pe lângă relaţia lor cu ansamblul concluziei, la specificitatea lor. Obsesia sistematică nu trebuie şi anihileze tot ce nu intră într-un anumit criteriu. Schopenhauer, Marx. Engels, William Jtines ori Schelet au prezentat, pe lângă „sistemele” lot, nenumărate consideraţii variate asupra unor amănunte, lăsând universului şi autorului oarecare spirit de descentralizare

Studiul de faţă se mai poate prezenta şi ca o încercare de antropologie filosofică. În ultimii ani, numeraţi filosofi, de la Max

Scheler la A. Gehlen, s-au consacrat pruhtemei omului creând, pe lângă vechea antropologie fizică, una filosofică, Monografia noastei despre om se însene şi ca în rândul aceloraşi tendinţe.

Dar ceea ce am voii mai alea în această lucrare e un studiu asupra suprastructurei societăţilor omeneşti, asupra ceea ce constituie realitatea ţuflelceică a omului, manifestata prin morali, ani, religie etc, şi nun ura societăţilor, luminaţi primr-o ştiinţă impunătoare, la care au contribuit R. Marx, Engels, E, Dürkheim, Lenin şi Stalin, nu mai prezintă azi pica mullc mistere.

Dialectica veşnici a fenomenelor va aduce, firi îndoială, schimbări de înregistrat în viitor. Legile generale au foit Ins[137] formulate. Materialismul dialectic răspunde

137 V. L Unii ilari Man. publicai în ediţia s 7-i a Enciclopedici Ora nat

aii complet tuturor problemelor de bază ale structurel sociale, aţa cum le prezint! pâni în momentul de faţă. Clasicii socialismului au menţionai şi au recunoscut realitatea unei suprastructuri. Preocupaţi însă de a indica fundamentul legilor structurale, adânciri în preocuparea ridicftrii temeliilor prime ale edificiului, pe de ail* parte angrenaţi în vârtejul luptelor politice i al organizării practice, al tacticei de partid ori de guvernimânt, ci nu în avut răgazul clipelor de meditaţie senin. În care st indice – ceea ce ar fi fost posibil numai într-o cri de oarecare victorie socialist* – caracteristica şi scrum! vieţii de suprastructură.

Într-o primă far* s-a încercat pe ici pe colo st se explice manifestările spirituale ca fiind produsul *nemijlocit* al structurel,

identice cu aceasta, re ieşind din aceleaşi legi şi din aceleaşi principii deterministe.

Adică i-a încercat contopirea suprastructura în structuri. Engels. În *Anti-Dilhrinţ,* a atras atenţia asupra acestei identifidri sumare şi a combătut de asemeni materialismul mecanic şi naiv. Lenin, la fel Nu s-a ţinut seamă Ins* de această observaţie i maeştrilor. A urmul atunci identificarea fiziologiei cu psihologia, a eticii cu darwinismul, a artei cu copierea naturii etc.

În linii generale, suprastructura ascult* de ordinele ori m-car de influenţele hotărâte şi inevitabile ale structurel. Cauzele însă fiind multiple, ele se interferează şi rezultatul devine complex.

Drumul larg al mani cauzal nări urmează clar aceste directive. Văzut de pe o înălţime

care-l domină, d pare rectiliniu, Considerat mat de aproape însă, el prezinţi Imortodiicri şi reveniri. Diferite momente îşi orice, prin reziduurile lor, îşi încalcă influenţele. Hegel, ca şi Marx, au arătat că progresul prezintă aspectul unei spirale. Revenirile, regresurile, oprelile, înconjururile sunt semănate pe această cale. Toate acestea se desfăşoară pe traseul întortocheat al dialecticii hegehano marxiste. Dacă n-ar fi negări şi afirmări, acceptări şi opoziţii, n-ar exista mişcare, adică ar fi negată însăţi esenţa dialecticii. Aceasta este şi superioritatea concepţiei evoluţioniste hegelian»-marxiste faţă de concepţia simplistă ipenccriant. Vladimir Hin Lenin a înţeles bine sensul adevărat al dialecticii marxiste. „O dezvoltate arc repetă oarecum treptele deja străbătute, dar într-un lit chip,

pe o bază mii înalţi («neşaţiunei negaţiuntt»), o dezvoltare care are loc, pentru i spune astfel. În spirală. Şi nu în Etnic dreaptă; o dezvoltare prin salt un catastrofe, revoluţii, «întreruperi ale mersului treptat»; prefacerea can ti ţâţei în calitate; impulsii lăuntrice spre dezvoltare, provocate de contrazicere, de ciocnirea forţelor ţi tendinţelor felurite ce acţionează asupra unui corp dat sau asupra unui fenomen sau al unei societăţi date; interdependenţa şi legătura strânşi indisolubili, a miurar laturilor aceluiaşi fenomen (Ia care istoria face să apari necontenit laturi noi), o legătură care înfăţişează procesul mişcării universale, proces unic ţi guvernat de legi – acestea sunt câteva trăsături aţe dialecticii, ale acestei teorii a dezvoltării „mult mai bogată

decât teoriile obişnuite.

Din vechea trichotomie, teză, antiteză, sinteză a lui Hegel, K. Mare a evidenţiat pe concret mersul istoriei, făcut din ciocniri şi împăcări, din avânturi şi poticneli, din lupii de clasă, din etape istorice care se neagă una pe alta. Luminai astfel de eclerajul dialecticii, mersul societăţilor omeneşti devine inteligibii.

Dar dialectica nu le aplică numai în interiorul vieţii sociale, ţi al istoriei. Ea poate privi şi raporturile societăţii cu natura, ale omului cu ambianţa cosmică care-l înconjoară. Un precursor al lui Marx, Saintăimon, vedea sfârşitul luptelor sori ale prin deplasarea opoziţiei şi luptei de exploatare a omului de către om la opoziţia ţi exploatarea naturii de către oul Există fără îndoială o am/rezi *între* om naturi. De

la tehnicile primitive p de la magie la industrialismul modem, de la religia triburilor la filosofia europeană modernă, omul se smulge din naturi ţi imprimi acesteia tehnica şi opera inventivităţii sale, Natura e ceea ce e dat, civilizaţia e ceea ce e uman construit. Există o a darului

* construitului.

Marxiştii au insistai de nenumărate ori asupra erorii materialismului metanie, static insistând asupra avantajelor explicative ale materia 1 «mulul dialectic. În această privinţă, omul e produs alnat urci, dar se sforţează mereu şi se desprindă de aceasta printr-o luptă continuă. El opune rezistentei natura o veşnică plăsmuire. Marxismul se sprijini pe ideea construcţiei tehnice, industriale.

Această construcţie în opoziţie cu datul

natural dă sensul dialectic al juprasinicturei. Impulsul economic, manifestat prin formele de producţie care explică înăuntrul sodetiţei forma generală a suprastructurilor, e şi el, prin tehnicile pe care le creează, o formă de construcţie umană opusă naturii fruste. Intre economic şi naturi, ca şi între artă, religie ori morali, pe de o parte, şi natură, pe de alta, e aceeaşi antinomie”.

Aşadar, «poate explica semnificaţia suprastructurilor din două puncte de vedere. Mai întâi, formele vieţii spirituale sunt determinate de structura economiei i se raporturile de producţie, aţa cum a arii al marxismul. În al doilea rând, felul de viaţă economic Împreună cu celelalte aspecte de via ti sufle teasc! pe care k influenţează: arta, religia, morali, apar ca construcţii

omeneşti în opoziţie cu natura.

Primul punct de vedere a fost lămurit de concepţia materialismului dialectic. Ne vom ocupa în acest volum de cel de al doika aspect, după care însăşi conduita economici (a fortiori şi celelalte produse ale civilizaţiei) sunt crceţiuni obţinute prin refularea datului natural.

Aceasta nu înseamnă că lanţul determinismului natural e rupi. HI lucrează mereu ţi-e continuu prezent în firea omenească. Sumai tide mereu întrerupt, amânat, complicai, deviat Dacă am asculta mereu n integral poruncile sale, civilizaţia nu ar fi posibili. Numai ciocnirea naiufA-om poate «ea realitatea dialectici. Omul nu e contingent, adie* eliberai din cauzalitatea naturali Singura lui posibilitate de rezistenţi în raport cu aceasta e *ezitarea*.

Amânindu-y reacţiunile, refuzând un determinism vital direct ţi imediat, el îţi poate complica p combina răspunsurile, Omul nu se poate smulge din determinismul naiural. Dar el îl poate opri o din* spre a-l domestici ţi utiliza. Prima sa poziţie e de negaţiune dialectici, de rezistenţi, de invenhe, de piedici. Omul e un creator de piedid, pentru a şi înfiripa anumite libertăţi. Greaţiunile sak, de la economie la artă ţi morală, se înfăţişează ca alcătuiri proprii.

O dată tăiat cordonul ombilical care leagă «este staţiuni de impulsul natural, ceea ce nu înseamnă prin aceasta că s-au suprimat toate legile eredităţii, de reuşesc şi aibă o viaţă proprie. Să k urmărim în aea-ţi ipostază.

Pretaţi – *

Tfibd cronologic „**«

CAPITOLUL 1

Afirmările ţi absenţe te ideii de om

CAPITOLUL II

Definiţii omului

CAPITOLUL III

Dalele antropologiei fizice – CAPITOLUL IV

Amânarea, condiţie specifici a psihologici umane…

CAPITOLUL V

Dialectica bucolicului ţi-a industrialului (Naturi ţi sodetale) CAPITOLUL VI

Etica, priviti ca răsturnare a raportului de forţe

CAPITOLUL VII

Aria ca plăcere a artificialităţii

CAPITOLUL VIII

Religia sau eliminarea determinăm din existenţi

CAPITOLUL IX

Economia ca suspendare a consumaţiei

CAPITOLUL X

Ceea ce tnobil

CONCLUZII

ANEXA

Cuvânt înainte… m

1 Mat Scheler, Dir Sonderstellungp. 192,195 şi urm.

Eipresia de „Nemsagenkanner, de ascel al vieţii, le găseşte imâia ea, că la J, Mack, Dj *hspeti fisch Menschliche und* seia *Verhältnis tur übrigen*

Nêtar, 1904.

— Paul Ernst, Der *Mensch*, passim.

1 lutes de Gaul fier. *Lm fiction* p, 15: *De Kant* à

Seitxsche. p, 19, Veri în aceastJL privinţă t H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*.

— Ludwig Kluges. Der *Geist als Widersacher der* Seele, vol. 1. p. 217 şi urm.

1 R. Pérrier, of, p. 36.

1 EJliut Smith, The em/ufitm of *Man*, 1924:

1 ÎL Dürr» *Die Lettre* win *der A* Leipzig, 1907: H.

Piron, opa> „p. 6. {Gutui eile extras din capitolul despre *Atenţie* semnal de H. Piémn lu' vol. IV " tratatului de psihologie al lui G. Dumas» n. cd.]

1 W. Wundt. *Völkerpsychologie*, vol. Ml. p, 117 – 119.

1 W. Wundl, op. p, 121.

1 EL Durkheim, La determination du fait moral. În volumul

Sixjologie et Philosophic.p. 52,72,73.

1 N. Martmann. *Ethik*, p4M-S7.

În text: „... de a ajuta un sărac sau chiar

de a renunţa” (n. red.).

1 K cu. Kritik der praktischen Vernunft, p. 66.

1 Nietzsche. Le *crépuscule* p. (J urm.

1 Accula e şi concepţia, cu oarecare variaţie, a lui Mau Schelen Vom ffu jjim *im* Afefisc/icii, p. 10.

1 H. Hoff din cp, cri., *p*. 39 – 41.

1 H. Ikrgsofl, *op*, ai., p. 147.

cu conservarea energiei din ftaci, *op*, al, p. 9 – 10.

1 H. Delacroix, Le *religion elle foi* p. 248.255,256.259,264. Pentru» ţie descrieri, veri şi Pierre lenei, De *i îngoissc d* Perii. 1926.

1 E Durkheim, op. Ţi-l., p. 452.

1 Fr. Engels, A mi-Duh ring.

1 Paul Viliiy. *Variétés* în Ocvvrrf (Tume I), Bibi Ut ht que de la Pleiade, p. H62 (n

cd,), în text: „gravităţii” în red).